3a EDICION

CIENCIA Y POLITICA EN EL MUNDO ANTIGUO



Benjamin Farrington

Editorial Ayuso



Benjamin Farrington, irlandés, profesor de Lenguas Clásicas de la Universidad de Capetown y del University College de Swansea, es figura destacada de la escuela inglesa de Filología, que produjo un giro copernicano en la concepción tradicional del mundo clásico. A través de una vasta obra, *Ciencia griega, Mano y cerebro en la Grecia antigua* (publicada en esta misma editorial), Farrington ha ejercido una crítica sistemática a la versión humanística de Grecia y Roma. La concepción platónica del Estado deja de ser un sistema abstracto de ideas y se revela como el ideal político de gobierno de una clase determinada. Así, autores tan representativos como Platón y Epicuro, poetas de tanta significación como Lucrecio, sus sistemas filosóficos, su forma de crear mitos quedan perfectamente explicados. El planteamiento general del libro queda situado, por Farrington, de esta forma: «Este libro trata de los obstáculos que encontró en el mundo antiguo la difusión de una determinada concepción científica: Se suele considerar que el principal de estos obstáculos fue la 'superstición popular'. El propósito de este estudio es aclarar si 'superstición popular' significa forzosamente superstición salida del pueblo o más bien superstición impuesta al pueblo.»



benjamin farrington

ciencia y política en el mundo antiguo

tercera edición

editorial ayuso

Título original: *Science and Politics in The Ancient World*

Traducción: *Domingo Plácido Suárez*
Portada: *Juan Manuel Domínguez*

Pimera edición: Ed. Ciencia Nueva, 1.965
Segunda edición: Ed. Ciencia Nueva, 1.968
Tercera edición: Ed. Ayuso, 1.973
Cuarta edición: Ed. Ayuso, 1.980

San Bernardo, 34
Madrid-8

ISBN 84-336-0054-0

Deposito legal: M-43.163-1.980

Impreso en: Técnicas Gráficas, S.L.
Las Matas, 5 - Madrid-29

«El estudio de la naturaleza no produce hombres propensos a jactarse y despreciar la cultura que tantos esfuerzos ha costado; por el contrario, forma hombres serios y muy independientes, que fundan su orgullo en las cualidades personales y no en las circunstancias externas.»

EPICURO

INDICE

		Págs.
	Introducción.—Un ejemplo moderno	11
1.	Primera ojeada sobre el problema.—De Anaximandro a Cosmas Indicopleustes	17
2.	Segunda ojeada sobre el problema.—El «Dios geómetra»	25
3.	Tercera ojeada sobre el problema.—De Empédocles a Prudencio	32
4.	Superstición pagana y superstición cristiana	53
5.	Las dos grandes conquistas de la ciencia presocrática.	58
6.	Prometeo, encadenado.—El choque entre la ciencia y la ciudad-estado	69
7.	Platón y la religión de la ciudad-estado	89
8.	La rebelión contra la religión de la ciudad-estado ...	110
9.	La acción de Epicuro	122
10.	Epicuro y Platón	135

Págs.

11. La religión de Epicuro 154
12. La penetración del epicureísmo en Roma 167
13. Lucrecio 181
14. Después de Lucrecio 228
Bibliografía 245
Cronología de las figuras más importantes de la antigüedad. 249
Indice alfabético 251

INTRODUCCION.—UN EJEMPLO MODERNO

> *Haeckel, al poner de relieve la posibilidad de aplicar al hombre la teoría de Darwin sobre el origen de las especies, descubrió que se había transformado de científico puro en hombre político.*

Este libro trata de los obstáculos que encontró en el mundo antiguo la difusión de una determinada concepción científica. Se suele considerar que el principal de estos obstáculos fue la «superstición popular». El propósito de este estudio es aclarar si superstición popular significa forzosamente superstición nacida del pueblo o más bien superstición impuesta al pueblo. Plutarco, en su brillante tratado *De la superstición,* dice acerca de las víctimas de esta enfermedad: «Desprecian a los filósofos y a las personalidades del Estado y del Gobierno, que enseñan y demuestran que la majestad de Dios va siempre acompañada de bondad, magnanimidad, amor y cariñosa preocupación por nuestro bien»[1]. Pero nosotros podremos hacer uso de muchas pruebas para demostrar que los filósofos y personalidades del Estado inculcaron doctrinas

[1] Plutarco, *De superstitione,* cap. 6 .

menos admisibles aún que éstas, e incluso falsos conocimientos. Los escritores antiguos nos informan con mayor claridad de la naturaleza de estas doctrinas y de los motivos de su difusión. Su testimonio nos ayudará a distinguir entre las dos fuentes de la antigua superstición: la ignorancia popular y el engaño deliberado. Me parece que, al establecer esta elemental distinción, cambia completamente la perspectiva de la historia de la ciencia antigua y se aclaran muchos problemas que aún permanecen oscuros. Y, sobre todo, se aclara la historia del epicureísmo y la extraña figura del poeta latino Lucrecio, en cuya obra alcanzó su más alta expresión la lucha contra la superstición.

Además, en los últimos capítulos de este libro, nos dedicaremos a discernir las interacciones entre filosofía natural y filosofía política en el mundo de la antigüedad clásica. A nuestra manera de ver, el desarrollo de la filosofía natural se vio violentamente interferido por consideraciones nacidas en un terreno ajeno a ella, consideraciones de tipo político. La invasión del campo de la filosofía natural por ideas políticas es especialmente evidente en Platón. El mayor esfuerzo dedicado a liberar la filosofía natural de la influencia política fue llevado a cabo por Lucrecio. Nuestra investigación, por ello, aunque comienza antes de Platón y continúa después de Lucrecio, se centrará fundamentalmente en estas dos grandes figuras. Pero, ya que podría no parecer evidente a primera vista que la filosofía natural y la política puedan interferirse, y que de hecho lo hacen, conviene aducir antes un ejemplo, sacado de los tiempos modernos, ilustrativo de dicha interferencia.

Entre los defensores de la teoría biológica de la evolución que tantas discusiones produjo, no sólo en los círculos científicos, sino en la sociedad en general, uno

de los más relevantes y apasionados fue, en las últimas décadas del siglo XIX, Ernst Haeckel. En torno a él surgió el torbellino más violento de la discusión. Haeckel formaba parte de las clases superiores y nunca había experimentado un especial interés por los problemas sociales. Sólo la experiencia le reveló, y la revelación le dejó perplejo hasta el día de su muerte, que una defensa pública y comprometida de sus puntos de vista científicos era una forma de acción política que daba lugar a enconadas controversias, y que esto le convirtió en héroe de un partido político y en objeto de sospecha por parte de otro.

Darwin, cuando publicó *El origen de las especies,* en 1859, disimuló cautelosamente la aplicación de su teoría al origen del hombre. Dio a su obra una conclusión deísta e indicó simplemente *en passant,* como uno de los posibles resultados de su teoría de la selección natural, que «arrojaría luz sobre el origen y la historia de la Humanidad». Su traductor alemán, Bronn, cuya versión apareció en 1860, mucho más timorato que Darwin, pensó que era mejor no traducir el pasaje completo. Y, con toda tranquilidad, omitió tan peligrosa opinión. Pero en un congreso científico celebrado en Stettin, en 1863, Haeckel, que era el primer orador, subrayó vigorosamente las implicaciones que debían desarrollarse lógicamente a partir de la teoría de Darwin sobre la historia natural del hombre. Por ello recibió la aprobación general por parte de sus colegas, entre ellos de Virchow. Pero Virchow tenía un sentido de las implicaciones sociales de la ciencia del que Haeckel, en su inocencia, carecía por completo. En la última etapa de dicho congreso procedió a limitar el campo de acción de la ciencia en un sentido cuya plena significación sólo vino a estar clara después de muchos años. «Es la misión del científico —decía Virchow— establecer los hechos, pero no filosofar acerca de ellos.» En

el dominio de los hechos la ciencia es la máxima autoridad. Si se estableciera como un hecho que el hombre desciende del mono, no habría tradición en el mundo que pudiera suprimir este hecho. La supremacía de la ciencia en el dominio de los hechos debe ser respetada más allá de cualquier frontera. Iglesia y Estado han de inclinarse ante la ciencia en el terreno de los hechos. «Un gobierno previsor y una iglesia tolerante asimilarán siempre estas ideas avanzadas y desarrolladas, y las harán fructíferas.» «Pero, al mismo tiempo —continúa—, la ciencia no debe proponerse ir más allá de sus fronteras.» Y, al definir estas misteriosas fronteras, Virchow mostró un deseo de comprometerse con las pretensiones del Gobierno previsor y de la Iglesia tolerante que luego sirvió para provocar una divergencia más grave entre él y Haeckel.

En el congreso de Stettin, Virchow no dejó clara la naturaleza del compromiso que buscaba con el Gobierno. Sus concepciones estaban hechas en favor de la Iglesia, pero era realmente extraña la línea que trazó entre las esferas de la ciencia y de la religión. «La conciencia —decía—, y sobre todo los hechos de la conciencia que dominan los aspectos más elevados de nuestra vida, nunca pueden quedar en manos de la ciencia. Yo creo que éste es el punto en que la ciencia establece su compromiso con la Iglesia, al reconocer que la religión es un terreno en que cada uno puede explorar libremente, ya aportando su propia interpretación, ya aceptando las ideas tradicionales; y esto debe ser sagrado para los demás.»

La posición de Virchow no estaba del todo clara, pero sí lo bastante como para resultar inaceptable para Haeckel. «El científico puede recoger los hechos, pero no sacar conclusiones, al menos en la esfera de la conciencia.» Imponerle un compromiso así a Haeckel sería como pro-

hibirle pensar. Se trataba de ser libre para trazar la evolución de la estructura física de los seres vivos desde el protozoo hasta el hombre, pero no de serlo para relacionarla con unas conclusiones sobre la evolución de las actividades psíquicas que dependen de la estructura física. Vesalio había protestado contra las mismas restricciones trescientos años antes. Por su parte, Haeckel continuó investigando, especulando, publicando. Virchow, afirmando ahora abiertamente que la necesidad es más importante que la verdad, comenzó a actuar de forma totalmente opuesta. En el congreso de 1870 no intentó establecer un compromiso con la Iglesia (cuyo poder había declinado a la sazón en Alemania), sino con el Gobierno, que entonces era el más fuerte. En este momento lo que definía los límites de las actividades de los científicos no era la preocupación por el mantenimiento de la fe, sino los intereses del Estado. El darwinismo, por su ligazón con la social-democracia, se oponía a ellos. La ciencia había de ver limitado su terreno porque el pueblo estaba empezando a interesarse por sus conclusiones. La necesidad política, y no la verdad, había de ser el móvil de control sobre el desarrollo de la ciencia.

Haeckel se sentía entre la espada y la pared. Siempre había temido la ignorancia de la multitud; ahora comenzaba a descubrir que, en Alemania, su peor enemigo era la alianza de la Iglesia con el partido político reaccionario. La ignorancia, pensaba, puede curarse; dirigirse a los intereses, en cambio, es como llamar a los sordos. Siempre se había preocupado por extender sus conclusiones entre las personas cultas no especialistas; ahora buscaría un auditorio más amplio. Trataría, si pudiese, de iluminar a la multitud. Este camino al menos podría hacer concebir una esperanza para el futuro de la Humanidad. Haeckel se hizo político, pero sin abandonar la ciencia; se limitó

a comprobar que ser un científico firme y valiente era ser político en el más alto grado. Con la publicación de *Welträtsel* (Los enemigos del mundo) se volvió hacia el hombre de la calle. De este libro, traducido a catorce idiomas, se vendieron centenares de miles de ejemplares. El profesor de Jena, cuya débil voz apenas se oía en el aula, habló al mundo entero. Su decisión de no limitarse a investigar, sino de divulgar también los resultados de sus investigaciones, transformó la verdadera naturaleza de sus actividades. Sus opiniones dejaron de tener una simple trascendencia académica; tales opiniones, y el derecho a expresarlas, se transformaron en un símbolo de la lucha del pueblo por su emancipación. Ante su propio estupor, y seguramente no con su plena satisfacción, fue elevado al rango de profeta por las democracias de todo el mundo.

Tales fueron las repercusiones, en la Iglesia y el Estado, de la defensa del darwinismo llevada a cabo a finales del siglo XIX. Si se observó con alarma que le leían obreros y pescadores; si se consideró en su propio país que sus obras eran «una oleada de vergüenza para el prestigio de Alemania», un ataque a los fundamentos de la religión y de la moralidad»; y el impecable autor, en Glasgow, era considerado como «un hombre de vida notoriamente licenciosa», estos fenómenos tienen, como se verá, sus analogías en la historia de la ciencia del mundo antiguo [2].

[2] La fuente para los datos sobre Ernst Haeckel contenidos en este capítulo es Wilhelm Bölsche, *E. H., Ein Lebensbild*, Dresde, 1900.

1. *PRIMERA OJEADA SOBRE EL PROBLEMA. DE ANAXIMANDRO A COSMAS INDICOPLEUSTES*

Anaximandro, en el siglo VI a. C., enseña una teoría de la evolución basada en la observación. Cosmas, en el siglo VI d. C., enseña una teoría basada en la Biblia, según la cual el universo está hecho a imitación del tabernáculo de Moisés.

Se ha prestado mucha atención al «milagroso» desarrollo de la ciencia griega en la Jonia del siglo VI. Igualmente sorprendente es su situación de decadencia en el siglo VI de nuestra era, después de más de un milenio de civilización. Este es el fenómeno que vamos a tratar de explicar en cierta medida, para lo cual será conveniente hacer un examen preliminar.

En el siglo VI, en Jonia, coincidiendo con la vida de dos hombres, Tales y Anaximandro, la ciencia alcanzó un desarrollo sorprendente. Es opinión general que las observaciones y especulaciones de estos hombres y de sus inmediatos sucesores acerca de la naturaleza de las cosas constituyen el primer esbozo de los manuales científicos sobre el universo, que hoy nos son familiares. Ya entonces Anaximandro sostenía que el sol, la luna y las estrellas,

la tierra y el mar, estaban hechos, en su totalidad, de una sola sustancia fundamental; que han venido a ocupar sus actuales posiciones en el universo como resultado natural del movimiento de que está dotada la materia primaria; que este movimiento tiende a enviar el elemento caliente y ardoroso hacia el exterior del universo, el frío y pesado hacia el centro, en tanto que permanecen en medio el agua y la niebla; que la tierra sigue sufriendo un gran proceso de cambio, debido al hecho de que el calor que la rodea consume continuamente la humedad procedente del mar y de la superficie (este proceso se había comprobado claramente por medio de la observación del fenómeno de las playas emergidas), que los seres vivos se han producido en el curso del proceso natural así descrito y están sujetos a la necesidad de adaptarse a su ambiente o perecer. «Los primeros animales se produjeron en la humedad, y estaban cubiertos de un tegumento espinoso; al cabo del tiempo se extendieron por la tierra; cuando el tegumento se abrió, cambiaron rápidamente su modo de vida»; «las criaturas vivas nacieron del elemento húmedo que había sido evaporado por el sol; el hombre, al principio, se asemejaba a otro animal, al pez». Esta era la naturaleza de las cosas, según Anaximandro. Además estaba convencido de haber llegado a sus conclusiones por medio de la observación del mundo que le rodeaba y reflexionando acerca de lo que veía. La observación y la reflexión le llevaron a una concepción del universo que constituía un nuevo género de conocimiento, distinto del que sostenían poetas y sacerdotes. Anaximandro creía que esta nueva concepción se afirmaría por sí misma en un pueblo inteligente y se consideraría útil a la humanidad: así, por su parte, comenzó a aplicar sus descubrimientos al fin práctico de construir un mapa del mundo entonces conocido.

Es justo, sin duda, que el mundo quede sorprendido ante los progresos científicos alcanzados en el curso de una generación en la Jonia del siglo VI. Pero ¿no es más sorprendente el hecho de que este prometedor comienzo haya fracasado completamente? En el siglo VI de nuestra era, un escritor llamado Cosmas Indicopleustes, cuya obra ha sobrevivido, en tanto que sólo nos quedan poquísimos fragmentos de la de Anaximandro) comenzó a afirmar, en su *Topografía Cristiana,* que la tierra era una vasta llanura, limitada por cuatro altas paredes. No había llegado a esta convicción a través de la observación del mundo, sino basándose en la creencia de que el mundo había sido hecho según el modelo del tabernáculo de Moisés, descrito en la Sagrada Escritura. Con la ayuda de esta guía sobrenatural, Cosmas descubrió que el cielo era una bóveda semicilíndrica, que se apoyaba en cuatro paredes para cubrir la llanura terrestre. Tenía otra convicción: que uno de los defectos de la ciencia griega había sido su fracaso en el desarrollo de una teoría de la energía, y que los filósofos griegos escribieron y sostuvieron grandes absurdos sobre el problema del poder que mueve los cuerpos celestes. Pero también para este problema tenía Cosmas una solución: la fuerza motriz de los cuerpos celestes residía en los ángeles. Eran ellos quienes producían la noche, el día y todos los fenómenos celestes, moviendo los astros en torno a una elevada montaña colocada al norte de la llanura terrestre. Así quedaban cubiertas las deficiencias de la ciencia griega. Pero más significativo aún es que Cosmas haya compartido la idea de que el universo encierra en sí mismo el testimonio de su propia naturaleza. Este testimonio no derivaba del estudio de la naturaleza, sino del estudio de un libro; y a este libro había que creerlo, no porque fuese nuevo, sino porque era antiguo, y no sólo porque era antiguo, sino porque era so-

brenatural. ¿Qué causas pudieron provocar el cambio del mundo de Anaximandro al de Cosmas Indicopleustes? Este es el problema del que vamos a ocuparnos.

Podría objetarse que, si contraponemos Anaximandro a Cosmas, enfrentamos a uno de los más grandes pensadores griegos con un escritor cristiano de no demasiada talla intelectual. Esta objeción no es válida, ya que la comparación no debe entenderse como planteada entre dos escritores tomados individualmente, sino entre dos hombres como representantes de su tiempo; y tanto Anaximandro como Cosmas son, sin duda, dos figuras representativas. Si se tratase de escoger, en el siglo VI de la era cristiana, un científico superior a Cosmas, el hombre idóneo sería Joannes Philoponus, famoso comentarista de la *Física* de Aristóteles, que se convirtió hacia el 529 d. C. del neoplatonismo al cristianismo. Pero Philoponus no es una figura típica, ya que como científico representa la supervivencia de una tradición en decadencia. La opinión de Cosmas era que en la Biblia se encontraba la clave para comprender la naturaleza de las cosas, y que esto precisamente debía ser el hecho característico de los nuevos tiempos [1].

Debemos ahora buscar una causa adecuada para explicar la decadencia de la actividad científica en el mundo antiguo y la desaparición del deseo de investigar la naturaleza de las cosas. Se han propuesto muchas soluciones. Ha sido acusado el cristianismo; pero ésta no es solución

Para Joannes Philoponus, v. Brunet y Mieli, *Histoire des sciences: Antiquité,* París, 1935, pp. 963 ss. La opinión de estos dos notables eruditos es decididamente contraria a la antigua y superada concepción según la cual el cristianismo habría dado muerte a la ciencia griega; murió, según ellos, por decadencia interna. *Elle aurait eu la même sort, croyons-nous, sans l'intervention de l'Église chrétienne* (p. 978).

para nuestro problema, ya que, aunque el cristianismo fuera incompatible con la ciencia, siempre cabría preguntarse por qué los antiguos abandonaron su ciencia por el cristianismo.

Las invasiones de los pueblos bárbaros sobre las fronteras del Imperio Romano fueron también relacionadas con la destrucción de la tradición cultural. Pero esto no hace más que ocultar el verdadero problema: buscar las causas de que la parte civilizada del mundo pierda su poderío y prevalezca el sector no civilizado, y de que la desproporción llegue a ser tan grande que los bárbaros venzan al Imperio Romano. Si la ciencia hubiese hecho todo cuanto podía hacer por el género humano, el Imperio nunca habría cedido a los ataques de los bárbaros.

Se ha dicho que la ciencia griega decayó porque los romanos no supieron asimilarla; cuando los romanos alcanzaron su predominio político sobre los griegos, el impulso creador fue ultrajado y los mismos romanos no supieron volver a encender la antorcha. Pero la innata capacidad de los romanos para la ciencia es un argumento muy discutible, tanto como el presupuesto racista de la aptitud científica de los griegos. No existía una raza griega, de la misma manera que no existía una raza romana. Desde el punto de vista de la raza, los pensadores griegos eran elementos completamente mezclados. Entonces, como en el mundo moderno, muchos de los más famosos científicos «europeos» tenían una buena dosis de sangre oriental en sus venas [2]; y si no existía una raza

[2] Seignobos, *Essai d'une histoire comparée des peuples de l'Europe*, Rieder, París, 1938, p. 29: Les Grecs, opérant sur les connaissances accumulées en Orient créèrent une méthode de pensée si nouvelle qu'elle a été appelée «le miracle grec» et attribuée à un génie propre à la race hellénique. En fait, elle fut l'oeuvre d'un petit nombre d'individus, savants, philosophes, écrivains,

griega dotada de una especial aptitud para la ciencia, del mismo modo no existía una raza romana dotada de una incapacidad constitucional para ella. Los antiguos romanos eran un grupo tan mezclado como los italianos modernos; y si los italianos modernos han contribuido mucho a la ciencia, mientras que los antiguos romanos aportaron escasísimas contribuciones, la explicación no puede encontrarse en la raza.

Habida cuenta de la insuficiencia de las causas externas para explicar la decadencia de la ciencia antigua, habrá que encontrar causas internas. Se ha observado muy adecuadamente que las bases de la ciencia griega eran demasiado limitadas. Se puede decir, en pocas palabras, que los griegos, aun habiendo conseguido notables éxitos en matemáticas, fracasaron en el campo de la física. No dejaron de dedicarse a la especulación física, pero no crearon una tradición de experimentos sistemáticos. Los experimentos que llevaron a cabo tenían el carácter de ilustraciones para las conclusiones teóricas más que el de una técnica de la investigación claramente establecida. Esta explicación es válida dentro de sus límites. Pero aún queda por resolver otra cuestión: *por qué* se detuvo el desarrollo de la ciencia griega. También a este problema se le ha dado una respuesta parcial por cuantos tienen en cuenta la base esclavista de la sociedad antigua y ven en el divorcio entre teoría y práctica, derivado de la institución de la esclavitud, una causa del desarrollo del aspecto teórico y abstracto de la ciencia, por una parte, y del estancamiento de sus aplicaciones concretas, por otra.

El método de explicación propuesto por quienes afron-

venus des points plus éloignés, la plupart, même de pays dont la population n'était d'origine hellénique.

tan el problema del estancamiento de la ciencia antigua desde el punto de vista de la estructura social parece el único válido.

El problema es complejo y en este ensayo lo trataré solamente en un aspecto. Muchos escritores han expresado su pleno asentimiento al punto de vista según el cual la ciencia es la creación de una *élite* y se pone en peligro si se da a conocer al pueblo ignorante. No es, en cambio, tan común buscar la correspondiente responsabilidad, por parte de los gobiernos, en la existencia de esta ignorancia, y menos aún su responsabilidad en promoverla. Salomón Reinach [3] explica las involuciones hacia el animismo y la magia, tanto en el siglo XIX en Francia como en el siglo IV en Grecia, por medio de «la mezcla de las mentes emancipadas, pero pocas en número, con la multitud ignorante y supersticiosa». Sin embargo, aunque reprende violentamente a las «clases cultas racionalistas, que no hacen nada por iluminar al pueblo», Reinach muestra más tarde que no es capaz de ver las consecuencias implícitas en ello: no se da cuenta de la resistencia opuesta por la oligarquía a la difusión de la cultura entre el pueblo. Es éste otro aspecto de la verdad, sin el cual el lento progreso de la educación no puede comprenderse ni en el mundo antiguo ni en el mundo moderno.

Quien lea la *History of the Taxes on Knowledge* (Historia de los impuestos sobre la educación) de Collet [4], comprenderá el problema que se había planteado en Inglaterra en el siglo XIX, y estará en situación de colocar en su contexto histórico el famoso epígrafe del periódico

[3] V. Salomon Reinach, *Orpheus,* trad. inglesa, Routledge, 1931, pp. 24 y 95.

[4] Collet, *History of the Taxes on Knowledge,* Watts (Thinker's Library), introd., pp. X y XI.

Examiner en 1830: «Papel e impresión, tres chelines y medio; impuesto sobre la educación, tres chelines y medio: precio, siete chelines.» Teniendo en cuenta que también en la Inglaterra moderna, según la expresión de George Jacob Holyoake, «el Estado fue, durante ciento cuarenta y tres años, activo y decidido enemigo de la instrucción pública», podremos afrontar el estudio de la política oligárquica de Grecia y Roma con mayores posibilidades de comprensión. Desde mi punto de vista, el problema del gobierno en la sociedad antigua, dividida en clases, revela su agudeza no sólo en las descripciones de los periódicos de clara *stasis* o de lucha de clases, sobre los que abundan las noticias de los escritores antiguos, sino también en los esfuerzos sistemáticos por parte de los gobiernos, del clero y de los mayores representantes del pensamiento de la época en los diversos campos de la actuación humana, para dar a las masas de sus pueblos ideas no verdaderas, sino «saludables».

2. SEGUNDA OJEADA SOBRE EL PROBLEMA. EL «DIOS GEOMETRA»

En este capítulo se demuestra que la aritmética es democrática, la geometría oligárquica, y que Dios prefiere esta última.

Hemos dado a entender en el capítulo precedente que la ciencia puede progresar o retroceder, según dos puntos de vista. El progreso consiste, antes que nada, en un avance real del conocimiento y en el grado de sutileza de las ideas, independientemente del número de quienes participan de ellas; en segundo lugar, en el aumento de la difusión de las teorías científicas en toda la masa del pueblo.

En el mundo moderno, en que las competiciones prácticas de la ciencia han transformado y continúan transformando la sociedad, la cuestión de la divulgación de los conocimientos científicos entre el pueblo asume, en general, un aspecto distinto al que presentó en la antigüedad. En las democracias occidentales, la ciencia pura puede ser todavía, en una cierta medida, patrimonio de una oligarquía, pero sin una amplia difusión de los conocimientos técnicos, la sociedad moderna no puede funcionar. En las sociedades de estructura oligárquica se

plantea el problema de conciliar la ignorancia política con la eficiencia técnica.

Estas consideraciones demuestran que hay una conexión entre el carácter de la ciencia y su divulgación. En este terreno nuestras democracias se encuentran en una encrucijada decisiva. O nuestra ciencia se transforma, dándose cuenta de que no puede comprenderse la historia de su propio desarrollo si no se estudian sus orígenes sociales; de que el hombre no puede tener un conocimiento adecuado de la ciencia aplicada sin una adecuada información sobre las funciones sociales de la ciencia; y de que los obstáculos al progreso de la ciencia pueden surgir de la estructura de la sociedad no menos que de los errores teóricos..., o nuestra ciencia se transforma, o muere.

Pero en el mundo de la antigüedad clásica, aunque la situación fuese análoga, había una diferencia evidente: aún no había llegado la edad de la máquina. En la base de la escala social estaba sólo el hombre, no el hombre y la máquina; no se planteaba aún el problema de combinar la instrucción técnica con la ignorancia política. El único problema era difundir ideas que presentaran la injusta distribución de la riqueza y del trabajo como un aspecto necesario de la constitución eterna de las cosas, y reprimir toda idea que pudiese resolverse en una crítica de esta concepción del universo. Sin duda, algunos negarán que tales consideraciones hayan influido en las opiniones de los mayores exponentes del pensamiento y de la cultura en la antigüedad clásica: suele afirmarse, o se piensa, aunque no se afirme, que las opiniones de los pensadores antiguos no se inspiraban en otra cosa que en el amor a la verdad. Será conveniente dar un ejemplo que explique lo que se queiere decir al afirmar que tanto el carácter de la ciencia antigua como el problema

de su difusión se vieron influenciados por intereses políticos.

En el libro VIII de los *Diálogos convivales* de Plutarco, el segundo argumento tratado es el significado de la afirmación (hecha, al parecer, por Platón) de que «Dios usa siempre la geometría». La cuestión la plantea Diogeniano y, después de un asentimiento preliminar a la opinión de Plutarco de que aquella afirmación, aunque no se encuentre en ningún escrito de Platón, es, sin embargo, conforme a su espíritu y a su estilo, comienza la discusión.

El primer interlocutor, Tíndaro, cree que la afirmación no presenta ninguna dificultad.

«¿Debemos suponer —pregunta— que Platón haya querido entender algo más insólito y oscuro que el concepto, por él tantas veces expresado, según el cual la función de la geometría es elevarse de lo sensible y mortal hasta lo inteligible y eterno? El fin de la filosofía es la contemplación de lo eterno, como el fin de la iniciación es la contemplación de los misterios. Debemos recordar que, por esta razón, criticó Platón las tentativas de Eudoxo, Arquitas y Menecmo, que trataban de resolver los problemas geométricos con medios instrumentales y mecánicos, ya que éstos conducen a las cosas materiales, alejándonos de las formas externas e incorpóreas, que son siempre objeto del pensamiento de Dios, siendo ellas mismas Dios.»

(Así hablaba Tíndaro. Y yo pienso que puede considerarse como generalmente admitido que este huir del contacto con las cosas materiales, propio de la ciencia platónica, no puede dejar de conectarse con el desprecio de la aristocracia por el trabajo manual. Si se desea otra prueba acerca de este punto, puede encontrarse en el capítulo de la *Vida de Marcelo,* en que Plutarco recuerda

y comparte, el desprecio que el gran físico Arquímedes demostró hacia sus propios inventos mecánicos.)

El segundo interlocutor, Floro, se muestra insatisfecho con esta explicación simplista, y sostiene que la frase encierra un significado más específico. Subrayando el hecho de que Tíndaro era espartano, recuerda a sus interlocutores que Platón había solido unir el nombre de su maestro, Sócrates, al de Licurgo, legislador de Esparta, ya que en realidad sostenía que el fundador de la constitución espartana había ejercido sobre Sócrates una influencia por lo menos tan grande como la del propio matemático Pitágoras. Y da la siguiente interpretación de la concepción platónica del Dios geómetra:

«Se dice que Licurgo desterró de Esparta el estudio de la aritmética, porque era popular y democrática en sus consecuencias, e introdujo la geometría porque era más apta para una oligarquía moderada y una monarquía constitucional. Las matemáticas, por su parte, al estar fundamentadas en los números, distribuyen las cosas por igual; la geometría, basada como está en las proporciones, distribuye las cosas según el mérito. Por ello, la geometría no es fuente de confusión en el estado, sino que por ella se ejerce un importante efecto de distinción entre hombres buenos y malos, que se ven así compensados, no según la importancia o la causalidad, sino por la misma diferencia existente entre vicio y virtud. Este sistema geométrico es el sistema proporcional aplicado por Dios a las cosas, y es, querido Tíndaro, el que suele llamarse con los nombres de *Dike y Némesis*. Esto nos enseña que debemos considerar la justicia como igualdad, pero no la igualdad como justicia; y aquello a lo que la mayoría aspira es la mayor de las injusticias y Dios la ha apartado del mundo por inaceptable; El, por el contrario, protege y sostiene la distribución de los bienes según el mérito,

estableciéndola geométricamente, es decir, según la proporción y la ley.»

(El paralelismo entre oligarquía espartana, geometría y ley divina podría sorprendernos; sin embargo, antes de terminar nuestro estudio, tales opiniones llegarán a sernos familiares. [Platón, *Leyes,* IV].)

El tercer interlocutor, Autóbulo, no quedó satisfecho con cuanto había dicho Floro. A él le parecía que Platón había querido decir algo menos conectado a la política y de sentido más universal. Lo que Platón trata de hacernos comprender es el principio de que la materia es fuente de desorden y discordia, a la que la geometría impone orden y armonía, ya que «cuando se introducen en la materia números y proporciones, lo indeterminado queda limitado primero por la línea, luego por la superficie y profundidad, y así, por fin, proporciona las primeras formas y elementos corpóreos diversos, que constituyen el fundamento y la base para la formación del aire y de la tierra, del agua y del fuego».

Cuando al propio Plutarco, que habló el último, se le preguntó su parecer, se inclinó a creer que había algo de justo en lo que cada uno había dicho. No refutó la concepción ética según la cual la función de la geometría es elevar nuestras mentes de las cosas terrenas hacia las celestes; ni el punto de vista político por el que la geometría es oligárquica y la aritmética democrática, ni la concepción cósmica de que el conocimiento de los principios de la geometría es la clave para comprender el universo, concepción ésta que eleva *a priori* las matemáticas por encima de la física experimental. No refutó ninguna de estas opiniones, sino que las reunió en una interpretación religiosa propiamente suya.

Dios, según la interpretación que da Plutarco de la concepción platónica, como el supremo geómetra, se había

planteado a sí mismo, en el acto de la creación, el supremo problema geométrico. Este problema no es, como podría creerse, la demostración de que el cuadrado de la hipotenusa de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos, sino antes bien el problema, mucho más delicado, cuya solución impulsó a Pitágoras a hacer sacrificios a Dios, a saber: dadas dos figuras, construir una tercera similar a una de las dos y de las dimensiones de la otra. El universo, explica Plutarco, debe su origen a tres cosas: Dios, la materia, la forma. La materia es, de todos los sujetos, el más desordenado, la forma es el más bello de todos los modelos, Dios es la mejor de todas las causas. Entonces Dios se planteó el problema de crear una tercera cosa similar a la forma y de la extensión de la materia: el resultado fue el cosmos, en que la forma se impone por completo a la materia.

Así se cierra este singular *Diálogo convival*. Naturalmente, todo ello nace de una rica cultura y, si consideramos que son casi quinientos años los que separan a Plutarco de Platón, nos daremos cuenta perfectamente de la vitalidad de esa cultura. La Academia fundada por Platón estaba todavía viva, y viva permanecería aún durante cuatro siglos. No podemos dejar de impresionarnos ante el vigor y la riqueza intelectual de la tradición platónica; pero, al mismo tiempo, nadie puede sostener que el sistema no haya tenido un aspecto político. Es la filosofía de una oligarquía: la ética, la ciencia, la religión, están sostenidas conscientemente como parte del credo de una oligarquía. O, si preferimos mirarlo desde otro punto de vista, la teoría política de la oligarquía es la consecuencia necesaria de su concepción ética, científica, religiosa.

Por otra parte, tampoco puede dejar de afectarnos su

entusiasmo por la ciencia matemática y el desinterés por la física. Pero, incluso en el campo de la matemática, hubo la posibilidad de que una rama se entendiera como oligárquica y otra como democrática. No sólo se condena la aritmética por su tendencia igualitaria, sino que también se rechaza la mecánica por constituir un peligro para el alma. Admitidos unos prejuicios tan graves, ¿no es posible, o al menos probable, que el desprecio por la física sea otro ejemplo de la influencia de la política en la ciencia? Las consecuencias de este desprecio no pudieron olvidarse ni se les pudo poner remedio rápidamente: fueron, según una célebre expresión que volveremos a emplear, «heridas vivas» y motivos de dolor y lágrimas para muchas generaciones de hombres.

3. TERCERA OJEADA SOBRE EL PROBLEMA. DE EMPEDOCLES A PRUDENCIO

En el siglo V a. C., el poeta pagano Empédocles sostiene la necesidad de un conocimiento de la naturaleza de las cosas. En el siglo V d. C., el poeta cristiano Prudencio niega el conocimiento de la naturaleza de las cosas.

Incluso para quien estudia la historia de la ciencia moderna no es tarea nada fácil determinar con certeza en qué medida la *difusión* de la cultura en el pueblo ha avanzado paralelamente al *progreso* de la cultura. Llegar a determinar esto es aún más difícil para la antigüedad; al hablar del alto nivel de cultura científica alcanzado por Anaximandro en Mileto en el siglo VI, no es nuestra intención asegurar que sus ideas hayan impregnado amplia y profundamente la sociedad.

No obstante, hay pruebas suficientes para sostener la opinión de que el renacimiento jónico fue un verdadero movimiento de cultura popular. Un tratado de medicina sobre la *Naturaleza del hombre,* que aparece en la segunda mitad del siglo V, se abre con estas palabras: «Quienes tienen la costumbre de escuchar a los que tratan de la naturaleza del hombre olvidando su conexión

con la ciencia de la medicina, no encontrarán nada interesante en el presente tratado.» Más tarde, después de algunas observaciones polémicas sobre las confusas especulaciones de los filósofos que se ocupan de la naturaleza humana sin estudiar medicina, el escritor observa que el hecho de que se contradigan mutuamente es la prueba de que están en un error, y así prosigue: «Podemos convencernos de esto fácilmente prestando atención a su polémica. Aunque los mismos interlocutores disputan una y otra vez ante el mismo auditorio, ninguno vence tres veces seguidas. Ahora vence éste, ahora aquél, ya que el favor del público aplaude al orador que despliega una elocuencia más hábil ante la multitud.»

Este testimonio del amplio interés popular por las investigaciones físicas del momento parece probatorio, y sobre todo, asombra si se considera que el escritor y médico jónico autor de la *Naturaleza del hombre* combate las concepciones filosóficas de un poeta-filósofo: Empédocles de Agrigento. Probablemente, Empédocles vivía aún cuando fue escrito el libro citado. Que las opiniones de un poeta siciliano suscitaran interés entre los populares auditorios de las escuelas de Asia Menor y provocaran una vigorosa refutación por parte de un médico asiático es un claro testimonio de hasta qué punto estaba impregnado el mundo griego del siglo v de ideas filosóficas y científicas.

Otro testimonio del impacto del pensamiento científico de la época sobre la sociedad en general lo encontramos en Grecia. Frente a los amplios auditorios del teatro de Dionisio en Atenas, ya los coros cantaban aquellos trozos líricos en que Eurípides exponía a sus conciudadanos las ideas de los pensadores griegos que había aprendido de Anaxágoras, su representante en Atenas. Y ya antes de Empédocles habían aparecido dos

poetas filósofos de gran importancia, uno en Asia Menor y otro en Italia, Jenófanes y Parménides; y el hecho de que eligieran el verso como medio de expresión es una prueba indudable de que consideraban sus obras como escritos destinados a un vasto público. Jenófanes, como es sabido, hacía lecturas públicas de sus poesías y, ya viejo, pudo jactarse de que su pensamiento circulase por el mundo griego desde hacía sesenta y cinco años. ¿Cuál fue la característica propia de esta ciencia tan nueva y tan viva? Entre los fragmentos poéticos de Jenófanes han llegado a nosotros dos versos en que se afirma que «los dioses no han revelado todo al hombre desde su origen, sino que el hombre, con su paciente investigación, ha conseguido ir descubriéndolo todo». Esto está en consonancia con el espíritu de la época; pero cuando los hombres comprendieron que el conocimiento es una lenta acumulación de experiencia por medio de una activa investigación, quisieron comprender también la naturaleza del conocimiento y el proceso por el que se adquiere. Se abrió así el gran debate sobre la validez del conocimiento proporcionado por los sentidos y sobre la función de la razón en la formación del conocimiento humano. El segundo poeta de que hemos hablado, Parménides, convencido por un gran número de pruebas de la falsedad de los sentidos, sostuvo la opinión de que sólo era digna de confianza la razón y se esforzó por construir un sistema filosófico del que estuviesen excluidos los datos de los sentidos.

Empédocles, aun cuando los médicos entrevieron el peligro que podía derivar para la ciencia de una aplicación demasiado apresurada de sus teorías, fue un auténtico científico al mismo tiempo que un auténtico filósofo y un auténtico poeta, y eligió un camino intermedio. Era demasiado sensato para rechazar la prueba de los senti-

dos; si no la consideró como una ciencia autónoma, sin embargo comprendió que era el presupuesto de la ciencia, y que el progreso de los conocimientos físicos puede llevarse a cabo precisamente gracias a la reflexión sobre los datos sensoriales. Fue el promotor de uno de los mayores progresos de la ciencia primitiva: la demostración experimental de la naturaleza corpórea del aire invisible. Por ello no es sorprendente que uno de los mejores pasajes de su poema (del que nos quedan fragmentos considerables) sea aquel en que, admitiendo la brevedad de la vida humana, los estrechos límites del conocimiento humano y la escasa capacidad de atención de los sentidos, exhorta a los hombres a hacer uso de los datos sensibles como de la única fuente del conocimiento que está en su poder. Más tarde, resuelta la cuestión fundamental con esta discusión sobre la teoría del conocimiento, expone un sistema del que aún hoy existen ecos en el lenguaje popular: todas las cosas están constituidas por cuatro elementos: Tierra, Aire, Fuego y Agua, atraídos uno hacia otro o apartado cada uno de los demás por la fuerza del Amor y del Odio.

En este nuevo y apasionado interés por la Naturaleza, por la *Physis,* que se puso de manifiesto en los debates de las escuelas, en las representaciones trágicas de Atenas, en los poemas didácticos leídos en público, todos los eruditos más notables ven el testimonio de una revolución del pensamiento. Estas nuevas ideas no nacieron *in vacuo,* ni encontraron las mentes de los hombres desprovistas de conceptos previos y decididas a aceptar la nueva visión del universo sin ningún género de discusión. Por el contrario, la nueva concepción podía abrirse camino solamente sustituyendo a otra visión de las cosas. La nueva concepción habló de tierra, fuego, aire y agua, y de la fuerza del Amor y del Odio, y —lo que era aún

más original— no adujo para sostener tales ideas otra autoridad que los argumentos de su creador y sostenedor, y nada incitaba a creerla excepto el amor a la verdad. La antigua concepción había poblado el mundo de dioses, semidioses y seres sobrenaturales de especies diversas, sin ofrecer ninguna otra prueba para su sostén que la fe en su existencia, y aducía, para incitar a creerla, el favor que un dios, un semidiós o algún otro espíritu podía conceder a un mortal hacia el que estuviese bien dispuesto, o el mal que podía causarle por el hecho de que se sintiese ofendido. Además, la antigua concepción estaba estrechamente conectada con la estructura de la sociedad y del Estado del que, en cierto modo, se había constituido en soporte. En consecuencia, las nuevas ideas no encontraron solamente una oposición de carácter teórico, sino que tropezaron contra el peso muerto de la tradición, contra la desaprobación de la sociedad, contra la sorda y tenaz hostilidad de los intereses constituidos.

En el capítulo siguiente mostraremos cómo precisamente estas fuerzas estuvieron interesadas en sofocar la especulación física desde el mismo instante de su nacimiento. Pero antes queremos aclarar, por medio de una comparación entre Empédocles y Prudencia (como hemos tratado de hacerlo con la comparación entre Anaximandro y Cosmas Indicopleustes), qué es lo que debe entenderse exactamente por sofocación de la especulación física; es decir, eliminar de la vida intelectual el interés por conocer la naturaleza de las cosas.

Prudencio es una figura de extraordinario interés. Nacido probablemente en España a mediados del siglo IV d. C., llevó a cabo una brillante carrera como abogado, juez y gobernador. Pero después de haber ascendido la escala de la dignidad al servicio del emperador, cuando

ya había llegado a la cumbre de su carrera, decidió dedicar su obediencia a Cristo y considerar todos los afortunados servicios prestados al emperador como una pérdida de tiempo.

Quidvis utile tanti spatio temporis egimus?
(«¿Es que he hecho algo útil en todo este tiempo?»)

Se encierra en una maravillosa poesía mirando de lejos los éxitos mundanos desde su nueva condición de cristiano. Fue el cristianismo quien hizo de Prudencio un poeta. Su vida de activo funcionario había estado dedicada a César; ahora, ya con los cabellos encanecidos, sólo podía dedicar a Dios el ofrecimiento de su canto. ¡Pero qué ofrecimiento! Raramente se concedió a un hombre alcanzar tanta perfección en dos campos distintos; ¿y es que algún otro, comenzando tan tarde su actividad poética, llegó a tal altura?

Quid generosa potest anima,
lucis et aetheris indigena,
solvere dignius obsequium,
quam data munera si recinat
artificem modulata suum?

Himnos, III, 31-35.

(La magia de estos versos se pierde en la traducción. Literalmente, sería: *¿Qué obsequio más digno puede ofrecer un alma generosa, nacida de la luz y del aire, que cantar los regalos que se le han dado, haciendo objeto de sus versos a su creador?* Pero no puede darse la sensación del vivo y rápido movimiento rítmico, ni de la conjunción de simplicidad y propiedad en la elección de las palabras.)

Su obra poética se divide en dos grandes grupos: himnos y poemas didácticos. En los himnos sucede como si el débil sonido de la tradición clásica pagana se hubiese visto fecundado por innumerables arroyos cantarines de los nuevos manantiales de esperanza del Evangelio y se hubiesen abierto mil flores, como en su visión del Paraíso, donde «toda la tierra está perfumada por las rosas purpúreas que la cubren, y, humedecida por fugaces fuentes, prodiga enormes margaritas, suaves violetas y ligero azafrán»:

> Illic purpureis tecta rosariis
> omnis fraglat humus caltaque pinguia
> et molles violas et tenues crocos
> fundit fonticulis uda fugacibus.
>
> *Himnos,* V, 113-116.

Para Prudencio, el oráculo de Sión había ocupado el lugar de Delfos y de los Libros Sibilinos y, en lugar de la mitología griega, que el tiempo había hecho estéril, si no increíble, la historia de Israel ofrecía un espléndido campo para la fe y para la poesía, en tanto que los dulces mandamientos del Sermón de la Montaña ocupaban el puesto de las exhortaciones imperiales del poeta romano *(parcere subiectis et debellare superbos).* ¿Quién podría no quedar fascinado al leer las enseñanzas de los apóstoles revestidas del estilo de las fábulas de Fedro?

> Est quippe et illud grande virtutis genus:
> operire nudos, indigentes pascere,
> opem benignam ferre supplicantibus,
> unam paremque sortis humanae vicem
> inter potentes atque egenos ducere.
>
> *Himnos,* VII, 211-215.

(«Sin duda, es también ésta una importante forma de la virtud: vestir al desnudo, dar de comer al hambriento, ayudar a los suplicantes, dar la misma consideración humana a los ricos y a los pobres.»)

¿O al leer el precepto de Jesús, según el cual el que ayuna se purifica, expresado en magníficos versos sáficos?

Addit et, ne quis velit invenusto
sordidus cultu lacerare frontem,
sed decus vultus capitisque pexum
comat honorem:
«Terge ieiunens», ait, «omne corpus
neve subducto faciem rubore
luteus tinguat color aut notetur
pallor in ore».

Himnos, VIII, 21-28.

(«Y añade que nadie debe denigrar su frente dándole un aspecto desfavorable, sino que la correcta hermosura del rostro y de la cabeza han de añadirle dignidad. 'Purifica todo tu cuerpo ayunando —dice—, y procura que no se note en tu cara la palidez'.»)

Ni siquiera en las descripciones milagrosas del Antiguo y Nuevo Testamento hay nada que pueda turbarnos. Daniel, en la fosa de los leones, puede hacernos esbozar una sonrisa:

O semper pietas fidesque tuta!
lambunt indomiti virum leones.

Himnos, IV, 43-44.

(«¡Oh piedad y fe siempre firmes! Indómitos leones lamen a un hombre.»)

¿Y quién no iba a ser indulgente ante el piadoso énfasis de esta aliteración, *l*ambunt *l*eones? Y cuando Jacob

lucha con el ángel, la escena está representada con una fuerza monumental y una simplicidad tal, y el significado moral del episodio está tan vigorosamente expresado, que de buen grado se concede al poeta el elogio propio de quienes han alcanzado lo sublime:

Sub nocte Iacob caerula,
luctator audax angeli,
eo usque dum lux surgeret,
sudavit impar proelium.

Himnos, II, 73-76.

(La traducción literal de estos versos es: «En la oscura noche, Jacob, audaz luchador contra el ángel, realizó con grandes esfuerzos un desigual combate, que duró hasta el amanecer.» Pero el pasaje es realmente intraducible; tanta es la maestría con que se han aprovechado los recursos de la lengua latina. Ni en Catulo ni en Horacio se encuentran versos más hermosos que éstos: a su fuerza colosal se añade una perfección musical que hace de ellos un milagro de armonía. La posición de *Iacob* entre *nocte* y *caerula* coloca al héroe del cuadro sobre el fondo del cielo; además, la aliteración empleada en punto de encuentro de sentimientos opuestos *(audax angeli)* nos proporciona un claro ejemplo de la valía del arte de Prudencio.)

Esta misma felicidad de inspiración se manifiesta en casi todo el gran *Himno noveno,* que canta los milagros de Cristo. Considérese, por ejemplo, la descripción del milagro de su aparición sobre las aguas:

Ambulat per stagna ponti, summa calcat fluctuum,
mobilis liquor profundi pendulam praestat viam
nec fatiscit unda sanctis pressa sub vestigiis.

49-51.

(«Camina por las aguas del mar, pisa las cimas de las olas, la variable fluidez del profundo le ofrece un camino vacilante y no se abre la onda oprimida por sus santos pasos.»)

No puede dejar de notarse la belleza de *pendulam* y el efecto de su yuxtaposición con *profundi,* para no hablar de la dulzura y ligereza del ritmo. Pero en los últimos versos de esta poesía, Prudencio obtiene una de sus victorias más claras:

> Fluminum lapsus et undae, litorum crepidines,
> imber, aestus, nix, pruina, silva et aura, nox, dies,
> omnibus te concelebrent saeculorum saeculis.

(«El curso de los ríos y las olas, los malecones de las costas, la lluvia, el calor, la nieve, la escarcha, la selva y la brisa, la noche, el día, alábante por todos los siglos de los siglos.»)

Nunca ha sido utilizada la lengua latina con mejor efecto. El primer verso es un milagro de sonido: el río que corre y la ribera en sus murmullos están mágicamente descritos y más hermosos aun por su contraste. Cuando un hombre es capaz de componer un verso como éste y de despertar todos nuestros sentidos y nuestra sensibilidad con la agudeza de los suyos, entonces puede arriesgarse en una de estas enumeraciones de nombres de cosas naturales (que la literatura latina nos ofreció antes que Walt Whitman) con la esperanza cierta de que se transformará en algo más que una enumeración, y viene a ser un goce de los diversos aspectos de la naturaleza del que participan por igual el lector y el poeta. Prudencio alcanzó mucho más que esto. En primer lugar, tenemos una asociación por contraste *(imber* y *aestus),* como en el primer verso; luego, para no estancarse en este esque-

ma expresivo, utiliza una asociación por similitud (*nix, pruina*). Estas asociaciones están conseguidas con la simple yuxtaposición de las palabras, pero la siguiente (*silva et aura*) está expresada formalmente por medio del lazo visible de la conjunción, y no sin razón, ya que las dos palabras forman una sola idea, «el viento entre los árboles», así como las dos que siguen, «noche, día» (*nox, dies*), no pueden estar unidas verbalmente desde el momento en que en la realidad no pueden coexistir, sino que deben alternarse (Cf. Horacio, *Odas*, I, XXIII, 4).

Pero si éste es el arte con que Prudencio trata de engañarse en todo lo que hay de pueril en su inteligencia, hay momentos en que su total respeto por el milagro es como una ofensa para quien desea rendirle el homenaje de una total y plena alabanza. Cuando alude, por ejemplo, a Elías y su carro en llamas o a la aventura de Jonás, no hace ninguna concesión para quienes no saben compartir su fe y su credulidad. Esta es su descripción de Jonás en el vientre de la ballena (nótese el vivísimo realismo de la escena):

> Ternis dierum ac noctium processibus
> mansit ferino devoratus gutture,
> errabat illic per latebras viscerum,
> ventris meandros circumibat tortiles
> anhelus extis intus aestuantibus.
>
> *Himnos*, VII, 121-125.

(«A lo largo de tres días y tres noches permaneció devorado por la fiera, erraba de acá para allá a través de las oscuras vísceras, daba vueltas en los tortuosos meandros del vientre sofocado dentro de las calurosas entrañas.»)

Siempre que Prudencio cree en un milagro, sea hebrai-

co o cristiano, cree ciegamente, sin reservas. Así, en su poema didáctico *Hamartigenia* (El nacimiento del pecado), narrá la transformación de la mujer de Lot en estatua de sal y describe de esta forma el prodigio:

> Traxerat Eva virum dirae ad consortia culpae,
> haec peccans sibi sola perit: solidata metallo
> diriguit fragili saxumque liquabile facta
> stat mulier, sicut steterat prius, omnia servans,
> caute sigillati longum salis effigiata,
> et decus et cultum frontemque oculosque comamque
> et flexam in tergum faciem paulumque relata
> menta retro, antiqua monumenta rigentia noxae.
> Liquitur illa quidem salsis sudoribus uda,
> sed nulla ex fluido plenae dispendia formae
> sentit deliquio, quantumque armenta saporum
> attenuant saxum, tantum lambentibus umor
> sufficit attritamque cutem per damma reformat.
> Hoc meruit titulo peccatrix femina sisti
> infirmum fluidumque animum per lubrica solvens
> consilia et fragilis iussa ad celestia.
>
> *Hamartigenia*, 741 y ss.

(«Eva había arrastrado a su marido a la complicidad de su terrible pecado; ésta, al pecar, solamente se destruyó a sí misma: solidificada en una frágil sustancia, quedó inmóvil y convertida en una roca soluble permanece quieta, tal como se había detenido poco antes, conservándolo todo, después de esculpida la piedra de sal cincelada, los adornos, los vestidos, el aspecto, los ojos, los cabellos, volviendo el rostro y el mentón hacia atrás, rígido monumento de su antigua culpa. Sin duda se humedece en sudores salados, pero ni siquiera toda esta pérdida del líquido proporciona cambio alguno a su forma perfecta, y todo lo que los animales lamen de la sabrosa roca, lo repara la humedad que reforma la piel gas-

tada por las heridas. Por esto mereció la pecadora mujer permanecer como símbolo al desatar su débil voluntad en pensamientos resbaladizos y ser tan frágil ante los mandatos del cielo.»)

El poeta habla de ello con tal seriedad que pensamos que habría sido un duro golpe para su fe el haber visitado aquel lugar sin encontrar a la mujer de Lot señalada en la guía local entre los monumentos más interesantes.

No cabe duda de que esta credulidad suya tan íntegra ha disuadido a los lectores modernos del estudio de Prudencio y les ha impedido acercarse a pasajes tan expresivos e interesantes de su poesía como aquel en que condena el juego, los cultos del Estado *(idolatrix religio)*, la avaricia de los ricos propietarios y la vanidad de la ambición.

Prudencio no es en general ignorante ni carente de curiosidad; por el contrario, no sólo posee profundos conocimientos de derecho y de literatura, sino que incluso es capaz de hablar de la teoría de los números, por ejemplo, para hacernos comprender cuál es su opinión sobre el dogma de la Trinidad [1]. Sin embargo, al pasar a la

> unus enim princeps numeri est nec dinumerari
> tantum unus potis est, sic cum pater ac deus alter
> non sit, item Christus non sit genitore secundus,
> anterior numero est, cui filius unicus uni est.
> Ille deus meritoque deus, quia primus et unus,
> in virtute sua primus, tum primus in illo,
> quem genuit; quid enim differt generatio simplex?
>
> *Hamartigenia*, 36-44.

No me considero competente para afirmar si estas matemáticas son buenas o no, pero sin duda tales versos sirven por lo menos para demostrar que el teólogo Prudencio no siente la necesidad de polemizar con aquella ciencia abstracta y *apriorística*.

física, cambia su actitud. Desde el momento en que toma prestado algún elemento de la filosofía natural, aunque sea tan poco peligroso como puede serlo un ejemplo sacado de los hábitos de un miembro del mundo animal, inmediatamente siente la necesidad de justificarse:

> si licet ex ethnicis quidquam praesumere, vel si
> de physicis exempli aliquid...
>
> *Hamartigenia*, 581-582.

(«si es lícito tomar algo de los paganos o sacar algún ejemplo de los físicos...»)

En esta actitud frente al conocimiento de la naturaleza puede verse el cambio dado de Empédocles a Prudencio, entre el poeta del siglo v a. C. y el del siglo v d. C. El cambio corresponde al que hemos observado en el paso de Anaximandro a Cosmas Indicopleustes, pero en este caso es aún más notable, ya que, en tanto que Cosmas, como pensador, no puede sostener enteramente el parangón con Anaximandro, Prudencio es un poeta por lo menos tan grande como Empédocles. Lo diferente es el clima mental, no el hombre individualmente considerado. Y no puede decirse con absoluta certeza que el cambio de Empédocles a Prudencio sea completamente negativo: Prudencio, el heredero de tres tradiciones, de Israel, de Grecia y de Roma, el hombre en cuyo espíritu el sentimiento de los Evangelios había luchado con la tradición política romana y la había derrotado, el poeta lírico romano que con recto juicio puede formar una tríada con Catulo y Horacio; mejor poeta satírico que Persio y fácilmente comparable con Juvenal; en resumen, Prudencio sabe ofrecer una riqueza y complejidad de cultura que hace que los versos de Empédocles parezcan toscos

y faltos de gracia. Sin embargo, por su carencia de un verdadero interés por la naturaleza, Prudencio es sin duda un heraldo de oscuridad en la misma medida en que Empédocles es heraldo de aurora.

La época de Prudencio había perdido el verdadero camino. Prudencio pertenecía a la generación que había aprendido de San Agustín y de otros muchos que en materia de cosas naturales las Sagradas Escrituras son infalibles, y que, en consecuencia, cuando hay contradicciones entre la naturaleza y la Biblia, hay que corregir nuestras ideas sobre la naturaleza, adaptándolas a la Biblia, y no al revés. Esta concepción destruye toda la ciencia natural y toda la historia; su triunfo lleva consigo otra victoria más del oscurantismo. La ciencia moderna ha renacido sólo en la medida en que ha sido capaz de arrancar paso a semejante visión del mundo.

Si es verdad, como sostiene G. Sarton, que «la gran división intelectual de la humanidad no está determinada por líneas geográficas o raciales, sino por la distinción entre quienes comprenden y practican el método experimental y quienes no lo comprenden ni lo practican», esta división puede aplicarse, en sentido vertical, a la historia, y en sentido horizontal, al mundo moderno. Desde este punto de vista, las tres grandes divisiones intelectuales de la historia europea son el movimiento presocrático —cuando se presentó la posibilidad de un conocimiento natural del universo y se determinaron las condiciones de consecución; el largo período de dos milenios de Platón a Galileo— en que este conocimiento primero se perdió y luego fue lentamente reconquistado —y la época moderna y contemporánea—; con las cuales, esta laguna de dos mil años vuelve a encontrarse con el alba jónica. Platón fue un gran genio; pero al colocar las bases de la educación en las matemáticas en

lugar de la filosofía natural, orientó el mundo sobre un camino resbaladizo. San Agustín fue un gran espíritu; pero al enseñar que «cualquier conocimiento que el hombre haya adquirido fuera de la Sagrada Escritura, si es peligroso está condenado por ella, si es útil está en ella contenido», sobrepasó todos los límites. El milenio siguiente no tuvo una inteligencia mayor que la de Santo Tomás; pero cuando dice que debemos creer en las afirmaciones de los profetas *etiamsi pertineant ad conclusiones scientiarum*, incluso si se refieren a las conclusiones de las ciencias, procede una vez más a cerrar el paso al progreso humano.

Prudencio es una trágica prueba de las desastrosas consecuencias a que se llega sustituyendo la observación por la revelación. Desprecia el conocimiento natural, está lleno de extrañas doctrinas sobrenaturales firmemente creídas, sostiene que el origen del mal en el mundo se debe a un espíritu pecador, que este espíritu pecador ha ocasionado la corrupción de la humanidad y que la corrupción de la humanidad ha traído consigo la de la naturaleza: si hay cizaña, animales rapaces, plantas venenosas, perturbaciones de los elementos como las tempestades, todo ello ocurre porque el hombre ha pecado:

> nec mirum, si membra orbis concussa rotantur,
> si vitiis agitata suis mundana laborat
> machina, si terras luis incentiva fatigat:
> exemplum dat vita hominum, quo cetera peccent.
>
> *Op. cit.*, 247-250.

(«No es extraño que las partes del mundo den vueltas dislocadas, que la máquina del universo trabaje obligada

por sus propios vicios, que la peste agote las tierras: la vida de los hombres da el ejemplo con el que se han corrompido las demás cosas.»)

No es necesario insistir en las diferencias existentes entre este tipo de sabiduría y la Filosofía Natural.

Con tanta seguridad como hasta ahora y a la luz de la misma sabiduría se plantean otros problemas relativos al destino humano. Si se pregunta si el hombre es libre y en qué sentido, a este problema no se responde a la luz de un conocimiento de la naturaleza humana y del lugar que ocupa en el complejo de la naturaleza, sino con la lógica de los tribunales aplicada a los hechos bíblicos:

> an, cum te dominum cunctis, quaecumque crearat,
> praeficeret, mundumque tuis servire iuberet
> imperiis, cumque arva, polum, mare, flumina, ventos
> dederet, arbitrium de te tibi credere avarus
> nollet ut indigno libertatem negaret?
>
> *Op. cit.*, 679-683.

(«Habiéndote hecho señor de todo lo que creó, habiendo mandado al mundo que obedeciera tus órdenes, habiéndote dado la tierra, el cielo, el mar, los rayos, los vientos, ¿no iba a querer darte, avaramente, el dominio de ti mismo, como si fueras indigno de él, e iba a negarte la libertad?»)

Cuando se acepta con fe este género de conocimiento, generalmente se le considera garantizado por algo que sea superior a la razón. Prudencio conoce con exactitud el destino eterno de los bienaventurados y de los condenados después de esta vida y para este conocimiento no busca ninguna justificación, ya que no había sido tomado

de ningún pagano, estudioso de filosofía natural. Sigámosle, de todas formas, en el Infierno:

praescius inde pater liventia tartara plumbo
incendit liquido piceasque bitumine fossas
infernalis aquae furvo subfodit Averno
et Flegetonteo sub gurgite sanxit edaces
perpetuis scelerum poenis inolescere vermes.
Norat enim flatu ex proprio vegetamen inesse
corporibus nostris animamque ex ore perenni
formatam non posse mori, con posse vicissim
pollutam vitiis rursus ad convexa reverti
mersendam penitus puteo ferventis abyssi.
Vermibus et flammis et discruciatibus aevum
inmortale dedit, senio ne poena periret,
non pereunte anima: carpunt tormenta foventque
materiem sine fine datam, mors deserit ipsa
aeternos gemitus et flentes vivere cogit.

Op. cit., 824-838.

(«Dándose cuenta el padre, encendió un infierno ardiente con líquido de plomo y excavó fosas de pez en el negro betún del Averno y estableció que se reprodujeran constantemente los voraces gusanos bajo los torbellinos del Flegetón a fin de perpetuar los castigos de los crímenes. Pues ya sabía que, por su propio soplo, había en nuestros cuerpos un principio de vida y que nuestra alma, creada por su boca perenne, no podía perecer, ni tampoco podía, al ser manchada por los vicios, volver al cielo, pues había de sumergirse profundamente en el pozo del ardiente abismo. Dio vida eterna a los gusanos, a las llamas y a las torturas, a fin de que el castigo no pereciera con los años, ya que el alma no muere: los tormentos se apoderan de ella y la ayudan a vivir indefinidamente, la propia muerte abandona sus gemidos eternos y la obliga a vivir llorando.»)

Pero si el Infierno es irracional, más aún lo es el Paraíso:

illic purpureo latus exporrecta cubili
floribus aeternis spirantes libat odores
ambrosiumque bibit roseo de stramine rorem
ditibus et longo fumantibus intervallo,
fluminaque et totos caeli sitientibus imbres,
implorata negat digitum insertare palato
flammarumque apices umenti extinguere tactu.

Op. cit., 856-862.

(«Allí (el alma), extendida cómodamente en el lecho purpúreo, prueba olores fragantes en flores eternas y bebe el rocío ambrosíaco desde su cama de rosas, y a los ricos que se queman a lo lejos y que desearían beberse los ríos y todas las lluvias del cielo, cuando se lo piden, les prohíbe que se introduzcan el dedo en el paladar, y que apaguen las llamas con su húmedo tacto.»)

La posibilidad de que un alma extienda su *dedo* desde el cielo al Infierno parece probada por la demostración de óptica sobrenatural que viene a continuación: el *ojo* del alma es capaz de ver todo el recorrido, desde lo más elevado de la bienaventuranza hasta lo más profundo de la condenación:

nec mirere locis longe distantibus inter
damnatas iustasque animas concurrere visus
conspicuos meritasque vices per magna notari
intervalla, polus medio quae dividit orbe.
Errat, quisque animas nostrorum fine oculorum
aestimat, involvit vitreo quos lucida palla
obice, quis speculum concreta coagula texunt
impediuntque vagas obducto umore fenestras.

Numne animarum oculis denso vegetamine guttae
volvuntur teretes aut palphebralibus extra
horrescunt saetis ciliove umbrante teguntur?
Illis viva acies nec pupula parva sed ignis
traiector nebulae vasti et penetrator operti est.

Op. cit., 863-875.

(«No hay que admirarse de que haya una visión muy clara entre lugares tan distantes como los que separan las almas condenadas de las justas, ni de que puedan percibirse las merecidas recompensas a través de los grandes espacios en que está dividido el cielo en medio del universo. Se equivoca quien ve en las almas las limitaciones de nuestros ojos, que están envueltos en la túnica transparente de un obstáculo de vidrio; densos coágulos los cubren como un espejo y les cierran sus inestables ventanas con un velo de humedad. ¿Pero van a arrojar lágrimas los ojos de las almas, con la intensa vida que poseen, o a estar rodeados de pelos en los párpados o cubiertos de oscuras cejas? Poseen una viva agudeza, no una pequeña pupila, sino un fuego que atraviesa las nubes y penetra los misterios más insondables.»)

Tras haber demostrado así la corrupción de la posible inteligencia y carácter de un gran hombre, cuya mente perdió el verdadero camino, ¿qué consolación puede ofrecer el hecho de que en la magia de su verso haya tantos síntomas de una nueva y palpitante sensibilidad, nacida de la actividad de su espíritu inquieto? Las trompetas del día del juicio suenan ya en sus oídos y le hacen escalofriarse, anticipando las armonías de Tomás de Celano:

tristes et percipit aure
mugitus gravium mundi sub fine tubarum.

(«escuchó los tristes sonidos de las graves trompetas a la hora del fin del mundo.»)

Pero nosotros preferimos aquella sabiduría de la que dice Walt Whitman que: «*There is something in the float of the sight* of things *that provokes it out of the soul.*» (Hay algo en el cambio de aspecto de las *cosas* que la impulsa a salir del alma.)

4. SUPERSTICION PAGANA Y SUPERSTICION CRISTIANA

Los paganos, despreciando la ciencia de la naturaleza, quedaron, como los cristianos, indefensos contra la superstición.

El hecho de haber contrapuesto a dos escritores paganos conocidos por su racionalismo frente a dos escritores cristianos notoriamente supersticiosos, podría dejarme expuesto a la acusación de considerar la superstición como una característica propia del cristianismo. Este error se hace más probable desde el momento en que la comparación entre racionalismo griego y superstición cristiana ha sido siempre un lugar común entre los escritores racionalistas.

En una carta a John Gisborne, del 16 de noviembre de 1818, Shelley escribía:

«Os envidio la primera lectura de Teócrito. ¿No fueron los griegos un pueblo glorioso? ¿Qué hay, como dice Job del Leviatán, parecido a ellos? Si el ejército de Nicias no hubiese sido destruido bajo las murallas de Siracusa, si los atenienses, conquistando Sicilia, hubieran mantenido el equilibrio entre Roma y Cartago y hubieran enviado guarniciones a las colonias griegas de Italia me-

ridional, Roma habría podido llegar a ser lo que su nivel intelectual le consentía, una tributaria y no la conquistadora de Grecia; el poderío macedonio nunca habría alcanzado la supremacía sobre los estados civiles de todo el mundo... ¿Quién puede decir si, con los extraordinarios progresos que habrían hecho la filosofía y las instituciones sociales (ya que en la edad a que me refiero el progreso fue rápido y seguro) hubiera nacido, en un pueblo de la más perfecta formación física, la religión cristiana, o si los bárbaros hubieran destruido los restos de una civilización que había sobrevivido a la conquista y la tiranía de los romanos? ¿Qué habríamos sido nosotros en ese caso? Todos los que entre nosotros alcanzan algún mérito gastan sus fuerzas en olvidarse de sus locuras y expiar los errores de la juventud. Estamos cargados de prejuicios; y nuestros impulsos naturales se reducen de tal manera que si los frenamos nos hacemos intolerantes y pedantes, ya que no los frenamos según la razón, sino basados en el error, y si no los frenamos, ocasionamos toda clase de perjuicios tanto a nosotros mismos como a los demás. De esta forma, nuestra imaginación y nuestra inteligencia están sujetas a las reglas más absurdas. Todo esto vale por lo que respecta a Teócrito y los griegos.»

Esta que podemos definir como la opinión típica del ochocientos, no corresponde del todo a la verdad. Los cristianos no fueron más supersticiosos que sus contemporáneos; y, además, fueron mucho más sensibles. El desprecio por la superstición de sus contemporáneos paganos constituye un lugar común en los escritos de los primeros cristianos. Los escritores de los siglos II, III y IV son sin duda superiores a sus contemporáneos paganos en humanidad, vitalidad y sensibilidad. Cuando el emperador Juliano restauró por breve tiempo el paganis-

mo, restauró un conjunto de supersticiones que, si hubieran tenido éxito, habrían hecho la Edad Media más oscura aún de lo que fue. Para cortar cualquier posibilidad de equívoco, veamos rápidamente lo que hicieron en materia de superstición en la era cristiana los círculos platónicos, independientemente de los cristianos.

Ya hemos recordado los *Diálogos convivales* de Plutarco y su segundo argumento (qué significado puede atribuirse a la afirmación de Platón: «Dios siempre hace uso de la geometría»); veamos ahora el primer argumento.

El banquete en que se discutió el primer argumento tuvo lugar en el aniversario del nacimiento de Platón, y no tenía nada de extraño que la conversación versase ante todo sobre las notables coincidencias de la fecha del nacimiento y de la muerte de los personajes ilustres. Diogeniano creía que la cuestión estaba próxima a un planteamiento inteligente si se observaba que el nacimiento de Sócrates, el amigo más viejo y maestro de Platón, había ocurrido el 5 de febrero, en tanto que el del discípulo ocurría el 17. Se subrayó, entre otras coincidencias análogas, cómo Alejandro Magno y Diógenes el Cínico murieron el mismo día, y cómo Píndaro nació el día de la fiesta de Apolo Pitio, y por ello quedó predestinado toda su vida a escribir himnos en su honor.

Floro (los huéspedes eran los mismos que habían tomado parte en la discusión acerca de la geometría) añade una coincidencia más impresionante en sí misma y más propia para la ocasión: Platón, el fundador de la Academia, y Carnéades, uno de sus sostenedores más famosos, nacieron el mismo día; y este día (como podían confirmar los presentes, ya que eran sacerdotes y profetas del dios) era también el día del nacimiento de Apolo. Preparada así la atmósfera, se introduce inmediatamente el verdadero

argumento, esto es, la posibilidad de que un ser humano tenga antepasados divinos. «Yo —dice Floro— soy de la opinión de que quienes atribuyen a Apolo el nacimiento de Platón no ofenden al dios, ya que Apolo, de la misma manera que mandó a Asclepio, alumno de Quirón, a curar nuestros cuerpos, así también mandó a Platón, alumno de Sócrates, a curar sufrimientos y males aún más graves.» Y recuerda inmediatamente a sus interlocutores la visión que se apareció en sueños al padre de Platón, Aristo, y la voz que le prohibía tener relaciones carnales con su mujer durante diez meses [1].

Interviene en este punto el espartano Tíndaro. «Ahora podemos referir a Platón las palabras del poeta:

'No parece hijo de hombre mortal, sino verdadero hijo de un dios.'

Aún me deja perplejo este punto: que el engendrar, lo mismo que el ser engendrado, no esté en contradicción con la divinidad; ya que, sin duda, también esto es un cambio y una pasión. Esta duda tenía en su mente Alejandro cuando dijo que se sentía más mortal y corruptible que nunca cuando yacía con una mujer o dormía, ya que el sueño es un abandono derivado del cansancio y no hay procreación sin el paso de algo de un ser a otro, es decir, sin una pérdida. Por otra parte, me quedo más seguro cuando veo que Platón llama al dios, eterno e inmortal, *padre* y creador del universo y de todas las cosas creadas, ya que esto debe significar que no nacen de una semilla, sino que Dios hace brotar en la materia por medio de

«Durante la vida de Platón circulaba ya la leyenda en que se menciona el elogio fúnebre pronunciado por su nieto Espeusipo, según la cual su madre Perictione no lo había concebido de su marido, sino de Apolo.» Kautsky, *Foundations of Christianity*, p. 156.

otra energía el principio vital por el que se altera y cambia.

> La gallina no se preocupa del alegre juego del viento,
> pero el tiempo pasa y la gallina debe cobijar[2].

Y no me sorprendería que un dios debiera engendrar, no por contacto directo como un hombre, sino que hiciese uso de un sistema intermedio y formase la especie mortal con un tipo distinto de contacto y de abrazo, introduciendo en ella secretamente la semilla divina. Y no se trata de un mito que haya inventado yo, pues los egipcios dicen que Apis nació del mismo modo, por contacto con la Luna (divinidad masculina de los egipcios). En general, la teología egipcia admite el contacto de las divinidades masculinas con mujeres mortales, pero no lo contrario, que un hombre mortal pueda tener un hijo de una diosa, ya que para los egipcios la sustancia de los seres divinos está constituida de aire, espíritu, calor y líquido.»

De esta forma interpretaban Plutarco y sus amigos las concepciones de la teología egipcia: estaban, pues, dispuestos a aceptar la milagrosa concepción de Platón. Por ello no fue precisamente el aspecto sobrenatural del cristianismo lo que lo hizo inaceptable para los académicos, por lo menos hasta el año 100 d. C.

[2] Se trata de dos versos del *Enomao* de Sófocles. Nauck, T. G. F., *Sófocles,* 436. La referencia alude a la antigua fábula del huevo no fecundado.

5. *LAS DOS GRANDES CONQUISTAS DE LA CIENCIA PRESOCRATICA*

La teoría atómica y la medicina de Hipócrates. Comienza la polémica sobre la superstición.

La teoría atómica de la materia, con la cosmología que se deriva de ella, y la medicina hipocrática pueden considerarse como las dos grandes conquistas de la ciencia jónica antes de Sócrates. Leucipo y Demócrito, creadores del atomismo, basaron su teoría en una amplia serie de observaciones, pero no pudieron constatar directamente con la experiencia la verdad de sus concepciones, ya que el objeto de su estudio era en sí mismo inaccesible. Los átomos, sobre los que se basaba toda su teoría, eran por definición demasiado pequeños para ser objeto de la experiencia sensible, en tanto que el Sol, la Luna y las estrellas estaban demasiado distantes. Todavía no había telescopios ni microscopios, ni existía una ciencia química; por ello, su atomismo fue muy diferente de la teoría atómica moderna. Fue una ciencia basada en la observación de fenómenos naturales no controlados. La teoría atómica moderna, aunque haya utilizado conceptos y términos de la antigua especulación griega, difiere fundamentalmente de ella, ya que se basa en datos sacados

de experimentos químicos controlados. Sería no obstante insensato decir que los griegos no hicieron distinción entre una teoría basada en la observación de fenómenos naturales que no podían controlar y una teoría basada en la experiencia. Precisamente los médicos hipocráticos expresaron esta diferencia, cuando afirmaron que asumían como objeto de sus estudios los cuerpos de los pacientes tocados directamente con la mano. Los médicos fueron plenamente conscientes de que cada tratamiento aplicado a un paciente presentaba un lado experimental además de un aspecto humanitario, y excluyeron de su método científico las hipótesis no verificables de los físicos.

Con todo, no ha de creerse que pasó desapercibida a los antiguos físicos la necesidad de basar cada conclusión en la relación más estrecha posible con la *physis*, con la naturaleza en sí. Nunca dejaron de ver que era la naturaleza lo que ellos se esforzaban en comprender. Heráclito definió la sabiduría como la comprensión del modo de comportarse de la naturaleza. Los pitagóricos, para su característica teoría de la naturaleza de las cosas, partieron de experimentos sobre las notas musicales que pueden arrancarse de las cuerdas tensas y de relacionar el tono de aquéllas con la longitud de las cuerdas. Empédocles demostró la naturaleza corpórea del aire sumergiendo en el agua un embudo con la apertura superior cerrada, y viendo que el agua no entraba en él hasta que se quitaba el dedo y se dejara salir el aire que quedaba dentro. Cuando Anaxágoras quiso demostrar que los sentidos tienen un límite más allá del cual no podemos fiarnos de su exactitud, lo hizo mezclando gota a gota un líquido negro con uno blanco. Teóricamente, la caída de cada gota debe tener como consecuencia un cambio de color, pero este cambio es demasiado pequeño para poder ser percibido por la vista. Estos experimentos, y otros

de la misma especie, demuestran que estos pensadores habían dado el primer paso hacia una verdadera técnica de la investigación sistemáticamente experimental, aunque luego no llegaran demasiado lejos.

El campo de observación de fenómenos naturales en que se basan sus conclusiones es realmente amplio. Veamos como ejemplo un pasaje de Lucrecio:

«Ahora escuchad: desde el momento en que os he enseñado que las cosas no pueden nacer de la nada ni pueden, una vez nacidas, volver a la nada, ya que no podéis desconfiar en modo alguno de mis palabras, en tanto que el primer principio de las cosas no puede verse con los ojos, aceptad también este conjunto de realidades cuya existencia debéis admitir, pero que no pueden verse. Ante todo, la fuerza del viento cuando, enfurecido, ataca los puertos, hace naufragar las sólidas naves y dispersa las nubes... Los vientos son sin duda cuerpos invisibles que fustigan los mares, la tierra y las nubes del cielo, atacándolas con torbellinos imprevistos... Por otra parte, sentimos los diversos olores de las cosas sin que los veamos llegar a nuestra nariz. No vemos el calor, no podemos observar el frío con los ojos, ni con ellos percibimos habitualmente los ruidos. Sin embargo, todas estas cosas deben tener una naturaleza corpórea, desde el momento en que golpean los sentidos; pues solamente un cuerpo puede tocar y ser tocado. Por ejemplo, unos vestidos, tendidos en una playa donde rompen las olas, se mojan; pero se secan si se exponen al sol. Sin embargo, aún no se ha explicado de qué modo los impregna la humedad del agua, ni cómo se elimina por el calor. La humedad, por tanto, se dispersa en pequeñas partículas, invisibles al ojo desnudo. Además: un anillo que se lleva al dedo durante muchos años se adelgaza y consume en su parte interna; el goteo de las fuentes excava la piedra; el curvo

arado de hierro se consume imperceptiblemente en los campos; y encontramos el empedrado de las calles gastado por los pasos de la multitud. También las estatuas de bronce de las cancelas muestran la mano derecha gastada por los numerosos transeúntes que las saludan tocándolas. Estamos de acuerdo en que todas estas cosas han perdido volumen al ver que se han consumido de ese modo; pero la naturaleza de nuestra vista nos impide completamente ver las partículas que se desprenden de ellas cada vez. Finalmente, ni siquiera el mayor esfuerzo de la vista puede seguir el crecimiento gradual de las cosas a las que la naturaleza y el tiempo van añadiendo partículas poco a poco. Y así, cuando las cosas envejecen por la edad o por decadencia, o cuando las rocas a pico sobre el mar se corroen por la erosión del agua salada, no puede verse lo que pierden en cada momento. La acción de la naturaleza se lleva a cabo por medio de partículas invisibles» [1].

Este es el método, éstas las conclusiones de los físicos antiguos, ésta la ciencia a la que Cosmas Indicopleustes y Prudencio volvieron la espalda.

No es nuestro propósito exponer aquí la antigua doctrina del atomismo. Pero es importante reafirmar que los grados de la evolución de este sistema, representados por Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Parménides, Zenón, Meliso, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, constituyen todavía una admirable introducción a la cultura científica, una valiosísima educación para el pensamiento racional. Estos nombres marcan una pauta en la historia de la humanidad: con ellos se establece entre el hombre y su ambiente una relación nueva que, después de múltiples dificultades y rodeos, está dando sus

[1] Lucrecio, *De rerum natura,* I, 265-328.

frutos en nuestro tiempo. Los atomistas concibieron, por primera vez en la historia, la imagen de un hombre que actúa de forma perfectamente racional frente a la naturaleza, confiado en que las leyes de la naturaleza no son superiores a las posibilidades del conocimiento humano, maravillado por el descubrimiento de las leyes de la naturaleza, libre de las supersticiones del animismo, sereno en su voluntaria subordinación a las leyes. La fascinación de este nuevo tipo de hombre influyó en Eurípides a través de su amistad con Anaxágoras; Eurípides lo cantó, en sus coros a la democracia ateniense, con acentos que aún pueden conmovernos por su sugestiva anticipación de cuanto el espíritu de la ciencia significa para la humanidad:

ὄλβιος ὅστις τῆσδ' ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
Κόσμον ἀγήρω, πῇ τε συνέστη
καὶ ὅθεν καὶ ὅπως.
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει. [2].

(«Feliz el que tiene conocimiento de tal ciencia, pues no comete acciones injustas ni causa penas a sus conciudadanos, sino que examina el orden inmutable de la naturaleza inmortal, de qué se ha formado, cómo y por qué; en tales hombres no hay sitio para las acciones injustas.»)

El hecho de que Eurípides se haya sentido obligado a señalar el carácter no comprometido del científico desde el punto de vista político ilumina admirablemente lo pecu-

[2] Nauck, T. G. F., *Eurípides,* 910.

liar de este período. Anaxágoras fue expulsado de Atenas por enseñar públicamente sus teorías científicas.

Si de la física pasamos a la medicina, nos quedamos sorprendidos ante una dedicación semejante al método de la observación de los fenómenos. Al citado pasaje de Lucrecio puede compararse la siguiente descripción del método de trabajo y de los resultados obtenidos por los médicos hipocráticos:

«La medicina griega hizo milagros en la observación y en la clasificación de los síntomas patológicos. Todos los sentidos se dirigían a este fin en un grado muy superior al de hoy día. El médico hipocrático observaba el aspecto del enfermo, su color, expresión, y además, las diversas partes de su cuerpo: ojos, oídos, nariz, lengua. Tomaba nota del modo en que el enfermo se echaba en la cama y en qué parte se acostaba, si a la cabecera o a los pies; en qué forma tenía colocadas las manos, si estaban en calma o se agitaban como por algún sufrimiento, o como si el paciente intentase cazar moscas o agarrar las paredes. Observaba la piel, la ingle, los cabellos, la forma y el color del cuerpo, el estado de sus fuerzas, el apetito, los escalofríos, los temblores, e incluso la orina, los excrementos, las expectoraciones y la sangre. El médico aplicaba el oído al tórax y escuchaba una especie de gorgoteo —el rumor producido por la cavidad—, o bien una especie de chirrido como el que produce una correa de cuero, el rumor de la pleura afectada por una fuerte inflamación. O bien el médico auscultaba al enfermo y oía el más leve rumor de la afección de la pleura. Por medio del tacto medía la temperatura del enfermo, el pulso, la resistencia a la presión ofrecida por ciertas partes del cuerpo, el tipo, las dimensiones, el aspecto, la consistencia y la sensibilidad de los tumores, etc. Tanto el olfato como el tacto estaban puestos al servicio de la observación. «Ante

los pacientes febriles, el olfato proporciona muchos y valiosos datos», dice el escrito hipocrático sobre las *Previsiones*. Y el médico griego no se abstiene nunca de tocar los excrementos. Todo cuanto era imposible de conocer con estos medios trataba de suplirse interrogando al paciente: el comienzo de la enfermedad, el estado subjetivo, el sueño y los sueños, el hambre y la sed, los dolores, las picazones y los demás síntomas.

Puede afirmarse sin exageración que el médico griego no se dejaba escapar ninguno de los síntomas patológicos que pueden percibirse con la ayuda de los cinco sentidos» [3].

Pero, como ya se ha dicho, el médico griego dio un paso adelante con respecto al método científico de los físicos. Mediante el control del objeto mismo de su ciencia, evitó en todo lo posible hacer hipótesis (en el sentido en que Newton hizo uso de esta palabra al decir «*Hypotheses non fingo*»), y cuando las hizo, se esforzó siempre por subordinarlas a su verificación experimental. Este punto se discute en el tratado *Los preceptos:*

«En la medicina sobre todo no conviene fiarse de teorías plausibles, sino tan sólo de la experiencia unida a la razón, ya que una teoría es un conjunto de conocimientos adquiridos durante la percepción. En efecto, la percepción sensible, que es el primer estadio de la experiencia y transmite al intelecto las cosas que se le someten, se configura claramente, y el intelecto, recibiendo muchas veces estas impresiones y teniendo en cuenta la ocasión, el momento y el modo, las acumula dentro de sí y las recuerda. Estoy de acuerdo con la teoría sólo en el caso de que esté basada en los hechos y si sus conclusiones están de acuerdo con los fenómenos...

[3] H. Sigerist, *Introduction à la médicine*. París, 1932.

Pero si no proviene de una clara impresión, sino de invenciones más o menos aceptables, conduce a menudo a graves y peligrosas consecuencias. Todos cuantos siguen este método entran en un callejón sin salida... Las conclusiones puramente verbales no pueden ser fecundas: lo son solamente las que se basan en hechos demostrados, ya que las afirmaciones y las palabras son engañosas y poco dignas de confianza. Por ello, si queremos adquirir el método verdadero e infalible que se llama 'arte de la medicina', incluso al generalizar, debemos atenernos exclusivamente a los hechos, debemos interesarnos solamente por los hechos.»

Este significativo pasaje, denso de terminología técnica epicúrea, debe fecharse en el siglo III a. C., pero representa una tradición de dos siglos de antigüedad en las escuelas de medicina. Una prueba de ello es el tratado *Sobre la medicina antigua,* del siglo V: en él encontramos una vigorosa protesta contra los intentos de basar la ciencia médica en postulados o hipótesis de la cosmología empedoclea. Los filósofos físicos tratan de conservar sus postulados para poder tratar los misterios insolubles, «por ejemplo, las cosas celestes o subterráneas». En este caso actúan oportunamente, «ya que no hay ninguna prueba con la que pueda darse una demostración de ellos». Pero en la medicina no hay lugar para los postulados, «porque la medicina ha de tener bajo su control todos los objetos de su estudio». Esta aguda discusión sobre el valor de las hipótesis en el estudio de la natuarleza es uno de los acontecimientos más decisivos en la historia de la ciencia antigua y no carece de efectos sobre la ciencia moderna, ya que la obra *Sobre la medicina antigua* fue muy estudiada y meditada en los siglos XVI, XVII y XVIII de nuestra era.

La naturaleza del objeto sobre el que trabajaban im-

pulsó a los médicos jónicos, mucho más que a los físicos, hacia la concepción de la ciencia moderna. Es también probable que les haya obligado a mayores esfuerzos hacia la racionalización de las concepciones populares la necesidad del frecuente e íntimo contacto con hombres que, por sus sufrimientos, eran, más que nunca, presa de temores supersticiosos. Sea como fuere, no hay ejemplo más significativo de la propaganda contra la superstición que caracterizó a la época que el escrito hipocrático titulado *La enfermedad sagrada:*

«Voy a tratar ahora de la enfermedad llamada 'sagrada' *(la epilepsia)*. Tal enfermedad no me parece a mí más divina que las demás, sino que tiene una causa natural, y su presunto origen divino se debe a la ignorancia de los hombres y a su asombro ante sus características fundamentales... Pero si es por ser extraña por lo que se considera divina, no habría una sola enfermedad sagrada, sino muchas, ya que, como demostraré, las demás enfermedades no son menos extrañas y portentosas y, sin embargo, nadie las considera sagradas.»

La ironía del pasaje está clara. El progreso de la cultura ya parece lo suficientemente avanzado como para permitir a los escritores suponer que los oscurantistas se rendirán y los ignorantes podrán ser iluminados con facilidad. Este es al menos el aspecto de la sociedad que parece deducirse de la atenta lectura del tratado:

«A mi entender, los que por primera vez atribuyeron un carácter sagrado a esta enfermedad fueron magos, sacerdotes, charlatanes y parlanchines, hombres que ostentan gran piedad y suma sabiduría. Encontrándose en una situación embarazosa y no teniendo ningún remedio al que recurrir, se refugiaron en la superstición y se escondieron en ella, y llamaron sagrada a esta enfermedad por no demostrar su completa ignorancia... Pero eviden-

temente lo que afirman no es cierto, ya que los hombres, cuando tienen necesidad de vivir, inventan y escogen ficciones de cualquier tipo; y como en las demás cosas, así ocurrió con esta enfermedad, cargando la responsabilidad de todos los síntomas del mal a una divinidad particular. Si el enfermo imita a una cabra, si emite una especie de mugido y tiene convulsiones en la parte derecha, entonces dicen que la responsabilidad es de la Madre de los Dioses. Si emite un grito alto y lacerante, imaginan una semejanza con un caballo y culpan de ello a Poseidón.

Pero esta enfermedad no es, a mi parecer, más divina que todas las demás; tiene la misma naturaleza que las otras y sus causas precisas...

Esta enfermedad llamada sagrada deriva de las mismas causas que las demás, de las partículas que entran en el cuerpo o salen de él, del frío, del sol, del inquieto movimiento del viento. Estas son, y no otras, las cosas divinas. Por todo ello, no hay necesidad de situar esta enfermedad en una categoría especial y considerarla más divina que las demás; todas son divinas y humanas al mismo tiempo. Cada una tiene una naturaleza y una fuerza suya propia, ninguna hay que no tenga esperanza y remedio.»

La humanidad de esta obra es tan importante como su espíritu científico: esta época nos ha transmitido la compleja imagen del médico hipocrático, dedicado en igual medida al paciente análisis de la naturaleza y al paciente servicio a la humanidad, curando el cuerpo y la mente, con su esperanzador mensaje de que los males de los hombres no son castigos sobrenaturales, sino afecciones naturales que la ciencia puede aliviar con el tiempo. Nunca intentaron favorecer falsas esperanzas. «El arte es largo, la vida es breve», repetían, poniendo de relieve la verdad contenida en las palabras de Jenófanes: «Los dioses no

han revelado a los hombres cada cosa desde el primer momento, sino que los hombres, con su investigación y con el tiempo, lo descubren cada vez mejor.» Investigación y profesión eran consideradas la sal de la vida. Para quien está en condiciones de comprender, el conocimiento de la naturaleza y el amor a la humanidad son una misma cosa. Ἢν γάρ παρῇ φιλανθρωπίη, πάρεστι καὶ φιλοτεχνίη. «Si hay amor a la humanidad, hay también amor a la ciencia» [4].

[4] *Los preceptos*, cap. VI.

6. *PROMETEO, ENCADENADO.—EL CHOQUE ENTRE LA CIENCIA Y LA CIUDAD-ESTADO*

El significado del Prometeo *de Esquilo. El exilio de Anaxágoras. La cultura de la oligarquía en las obras de Teognis y de Píndaro.*

En la Atenas de la mitad del siglo v, los grandes ideales de *philanthropía* y *philotechnía,* amor a la humanidad y amor a las ciencias en sus aplicaciones a la sociedad, se convirtieron en el argumento de una gran obra de arte. En una sede muy digna, el teatro de Dioniso, se discutió el problema de su conciliación con la estructura de la sociedad contemporánea. El gran drama de Esquilo, cuyo título hemos elegido para encabezar este capítulo, narra cómo el supremo dios Zeus, símbolo de la autoridad en el universo y en la sociedad, declaró la guerra al titán Prometeo por su amor a la humanidad. Prometeo había manifestado este amor al robar del cielo el don del fuego y enseñar a los hombres todas las artes de la vida. Zeus envía al dios del fuego, acompañado del Poder y la Fuerza, para castigar al rebelde filántropo [1]. Dice el Poder a Hefesto, dios del fuego:

[1] El significado político de la lucha entre Zeus y Prometeo fue un lugar común en la antigüedad clásica. Cicerón, por ejem-

«Hemos venido a los lejanos confines de la tierra, la región de Scitia, horrible desierto sin habitantes; y ahora, Hefesto, debes pensar en cumplir lo que te ha ordenado el padre: encadenar a este malhechor en las cumbres de aquella montaña con irrompibles cadenas de diamante. El ha robado tu tesoro, *fuente de las artes,* la luz del fuego, y lo ha entregado a los mortales. Esta es la culpa por la que debe pagar al cielo con un castigo, siendo así obligado a aceptar la autoridad de Zeus y a frenar su *amor hacia el hombre»* [2].

Es interesante poner de relieve que el Poder y la Fuerza están definidos como instrumentos de la voluntad de Zeus, en tanto que la afirmación de que Prometeo debe ser castigado por su filantropía se pone repetidamente de relieve en todo el drama. El concepto según el cual esta filantropía coincide con la creación de las ciencias aplicadas se expone ampliamente en las palabras centrales de Prometeo (v. 436-506), que terminan con esta orgullosa afirmación:

«Comprended, por estas breves palabras, toda mi historia: Prometeo fundó todas las artes del hombre.»

Además, el particular relieve dado por Prometeo, al hablar de sus realizaciones, a la invención de la medicina, es índice de la importancia de todo el tratamiento del problema acerca del estado de la ciencia en tiempos de Esquilo.

«No; escucha el resto y te maravillarás aún más: has de saber qué ingeniosas artes y qué artificios he ideado yo. Este es el más importante de todos: si un hombre,

plo, escribe: «Nuestro maestro Platón ha afirmado que quien en la tierra se opone a los magistrados, como quienes en el cielo se oponen a los dioses, es de la estirpe de los Titanes» (Cfr. Platón, *Leyes,* III, 701 C).

[2] Esquilo, *Prometeo Encadenado,* 1-11.

hace tiempo, estaba enfermo, no tenía ningún remedio, no se trituraba ninguna hierba ni poción ni ungüento, y por falta de un remedio su cuerpo se debilitaba; esto ocurría hasta el momento en que yo revelé las mezclas de útiles medicinas con que defenderse de los males.»

No está menos marcado el hecho de que Prometeo, por haber prometido el bienestar a la humanidad con la aplicación de las ciencias, es, a los ojos de la autoridad, *un malhechor;* y así se le llama descaradamente. A sus pies está el vil siervo de Zeus, Océano, símbolo de la sumisión política. («Sálvate como puedas», es el amargo consejo que le da Prometeo.) La otra víctima es Tifón, símbolo de la revuelta popular.

Desde ahora debería quedar claro que lo que Esquilo ha representado en el *Prometeo* es el problema político de preparar las instituciones contemporáneas para acoger la gran revolución de las antiguas concepciones, representada por la cultura jónica. Comparto las conclusiones de George Thomson [3], según las cuales la trilogía del *Prometeo* fue la última obra del poeta, compuesta entre el 459 y el 456; el *Prometeo Encadenado* fue la primera de las tres tragedias al final de las cuales Esquilo, que era un demócrata moderado, había encontrado una conciliación entre los protagonistas del drama. Pero si mi interpretación contiene, en algo que no soy yo el más indicado para juzgar, algunos elementos de originalidad, trataré de justificarla por medio de breves consideraciones sobre el ambiente histórico del drama.

Pertenece a Whittaker el mérito de haber puesto de relieve la importancia del elemento estructural que caracteriza a las religiones «reveladas» de Zoroastro, del Ju-

[3] Expuestas en la introducción a su edición del *Prometeo Encadenado*. Cambridge, 1932.

daísmo y el Cristianismo [4]. Whittaker clasificó las religiones, según su grado de desarrollo, en «naturales», «más o menos organizadas» y «reveladas»; estas últimas pertenecen al estadio de mayor autoconciencia, son las más elaboradas. Aceptando esta clasificación (para valorar el elemento estructural en la religión «más o menos organizada» de la Atenas de este período), podemos afirmar que Esquilo no sólo se interesó por la religión individual, sino también por la religión pública en el culto de estado. En la trilogía de *Prometeo*, según mi opinión, se propuso ofrecer al público ateniense una concepción de Zeus que no fuese incompatible con la cultura jónica.

En la antigua civilización del próximo Oriente, el patrimonio común del clero babilonio y egipcio, al menos a mediados del segundo milenio antes de Cristo, había sido un monoteísmo ético, igual al que se propusieron enseñar los más religiosos entre los filósofos griegos; pero esta religión monoteísta de los sacerdotes antiguos fue una doctrina esotérica, en tanto que la masa del pueblo aceptó los mitos politeístas sin que se hiciera ninguna tentativa por instruir a tales masas. Por el contrario, la estructura general de esta antigua sociedad era contraria a tales intentos de instrucción; todos los que se atrevieron a ello vieron frustradas sus intenciones. Sería verosímil, desde este punto de vista, que la reforma religiosa de Akhenaton, a principios del siglo XIV a. C., haya consistido en realidad no en haber introducido por primera vez la concepción monoteísta, sino en haberla difundido entre el pueblo. Su esfuerzo fue infructuoso, como dice Whittaker: «El clero vence al fin; se restauró el antiguo ceremonial y el sistema de ofrendas con que se sostenía, y

[4] Thomas Whittaker, *Priests, Philosophers and Prophets*, A. and C. Black, 1911.

esto no sólo sobrevivió a la eliminación de la pura religiosidad propuesta por el 'rey herético', sino que se interfirió cada vez más en la vida civil, de tal manera que desde entonces en adelante el destino de Egipto fue una lenta decadencia bajo la petrificación jerárquica del antiguo culto.»

Burnet[5] piensa, no sin razón, que en un período entre el siglo VII y el V, también la sociedad griega se sintió amenazada por un destino análogo. «Parecía que la religión griega se acercase al mismo estadio que ya habían alcanzado las religiones orientales y, si excluimos el surgir de la ciencia, es difícil encontrar algo que pudiera detener tal tendencia. Fue la existencia de las escuelas científicas lo que salvó a Grecia.» Esta aguda observación es inexacta solamente por el hecho de que Burnet demuestra, al parecer, que no valora suficientemente el hecho de que la ciencia tiene pocas posibilidades de una victoria definitiva sobre la oposición del clero si no se decide a formar parte de las instituciones políticas del Estado. La lucha entre la ciencia y el oscurantismo es en el fondo una lucha política: el oscurantismo impregnó el poder político en Atenas y en toda Grecia, y la «salvación» de que habla Burnet fue solamente temporal. El bizantinismo no fue el último fruto de una Grecia «salvada por las escuelas científicas»; Anna Comnena no tuvo entre sus manos los textos de los físicos jónicos, aun siendo muy amplias sus lecturas, sino los *Diálogos* de Platón y la *Retórica* de Aristóteles[6]. Y la semilla del bizantinismo se sembró, como veremos, desde el siglo IV.

Pero volvamos a Esquilo y a la Atenas del siglo V. Al mismo tiempo que el movimiento científico jónico (y no extraña a él en lo que respecta a algunos de sus pensado-

[5] Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2.ª ed., p. 87.
[6] V. Anna Comnena, *Alexias*, I.

res más importantes), se desarrolló una tendencia que trataba de purificar el politeísmo tradicional por medio de una especie de monoteísmo ético. Jenófanes y Heráclito son ejemplos conspicuos de esta tendencia, a la que no permanece ajeno en ningún momento su contemporáneo más joven, Esquilo. En él, la forma particular asumida en esta tendencia fue la exaltación de la importancia de Zeus en el panteón olímpico. Su genio fue tan teológico como dramático, y el surgir de la democracia ateniense en el siglo v plantea, además del problema de las nuevas instituciones, instancias político-religiosas de gran importancia y complejidad, a cuyas soluciones Esquilo dedica toda su vida.

En los primeros tiempos de la oligarquía no hubo un solo Estado centralizado que se preocupase de las exigencias religiosas del pueblo. La religión estaba bajo el control de las familias nobles, y los hombres del pueblo, como los esclavos, estaban constreñidos a participar en los cultos de familia a voluntad de los nobles.

Esta estructura aristocrática de la sociedad ateniense en el campo político-religioso fue sin duda el obstáculo para el renacimiento de la constitución democrática de Solón. La principal reforma de Clístenes, que realmente activó la democracia, fue el desmembramiento de la antigua organización oligárquica de la religión: esto fue posible mediante la eliminación del antiguo sistema oligárquico de las «fratrías», que fueron sustituidas por una nueva unidad, los «demos», organizados sobre bases territoriales; y con la democratización de la religión obtenida a través de la concesión a cada ciudadano de una participación en el culto de Estado, conectada a su misma condición de ciudadano[7].

[7] Nilsson, *A History of Greek Religion*. Oxford, 1925.

La victoria de la democracia encontró una expresión concreta en el hecho de que la administración de la religión de Estado fue confiada a funcionarios de la república, elegidos o sacados a suerte; y las cuestiones de política religiosa fueron desde entonces decididas por medio del voto de la asamblea popular. Que la victoria no fue completa y que los nobles resistieron tenazmente está demostrado por la supervivencia de la antigua costumbre según la cual los intérpretes de la legislación sacra —una función no bien determinada que, como la ejercida en Roma por los augures, podía asumir en momentos críticos una importancia decisiva— debieron ser siempre miembros de la nobleza. El control de la religión de Estado fue una de las tareas más duras de la desesperada lucha de clases de la antigüedad.

En efecto, aunque se intentaron innovaciones en las creencias tradicionales, se encontró, sin embargo, la oposición de una o de ambas partes del Estado. En la antigua estructura de la democracia ateniense, como en la Inglaterra moderna, permanecieron fuertes residuos oligárquicos, y el gobierno mantuvo su tendencia a permanecer bajo el control de un reducido número de familias. Si un carnicero, un granjero o un fabricante de candelabros llegaban a alcanzar posiciones eminentes y de responsabilidad, a menudo sucedía que por su extracción podían considerarse despojados de ella. Bajo una apariencia de política democrática, gobernaba realmente la oligarquía. En los círculos oligárquicos, aunque algunos individuos pudieran ser sinceramente religiosos o supersticiosos, se tendía a considerar la religión de Estado, con cinismo más o menos manifiesto, como un instrumento político apto para mantener un cierto grado de «estabilidad» en el Estado.

En estos círculos, las teorías de los físicos jonios pro-

vocaban una escasa oposición, ya que podían ser aceptadas como verdaderas o condenadas como falsas, pero en sí mismas no eran peligrosas. El peligro y la oposición surgieron desde el momento en que pareció que ofrecían una ayuda al pueblo y ponían en peligro las instituciones del culto de Estado. Una sociedad que no se mantenga unida por el vínculo de la justicia expresada en una equitativa distribución de la riqueza, no puede permitirse alentar cualquier otro vínculo que pueda servir para mantenerla unida, y el culto de Estado fue entre estos vínculos el más sólido y el menos patente.

Al mismo tiempo, si hubiese sido necesario dar la advertencia de una amenaza contra la religión, la oligarquía estaba segura de encontrar un amplio apoyo en el pueblo, y esto, en parte, por el apego del pueblo mismo a sus instituciones tradicionales, en parte por las ventajas concretas alcanzadas por la democracia en virtud de su siempre creciente participación en el control de la religión. Algunas fiestas, recuerda Nilsson, se celebraban con amplia participación del pueblo y el Estado ofrecía comidas y diversiones a los ciudadanos y no eran pequeñas las cantidades que se gastaban. «Las grandes festividades eran las únicas ocasiones en que la mayor parte del pueblo podía comer carne asada.» Estas ocasiones eran las fiestas dionisíacas, la fiesta de los vasos votivos, las Panateneas, en que los banquetes se unían a las delicias de la música y de la literatura, y las revistas de tropas ante los numerosos visitantes que llenaban la ciudad en aquellos años de la gloria y la grandeza de Atenas. «No hay que maravillarse —concluye Nilsson— de que los ciudadanos atenienses fueran fieles a aquella religión que les daba tantos privilegios, ni de que mantuvieran el culto de Estado y las tradiciones religiosas. Cuando la época de la cultura comenzó a lanzar su intransigente crítica racional contra

los dioses, entonces dieron comienzo las persecuciones religiosas.» Pero tales persecuciones no fueron, como entiende Nilsson, obra exclusiva de la democracia.

Alrededor de veinticinco años después de la representación del *Prometeo* de Esquilo, encontramos en las *Nubes* del poeta cómico Aristófanes una prueba de que el problema planteado por las nuevas ideas de los filósofos jónicos aún no había dejado de preocupar al público ateniense. Pero en el período comprendido entre estas dos representaciones tenemos, con la expulsión de Atenas del filósofo Anaxágoras, la prueba más evidente fuera del campo literario de la profundidad del choque. Anaxágoras era la personificación ideal del espíritu de la ciencia jónica. Nacido en Clazomene, hombre rico y de elevada posición social, habría tenido todas las posibilidades, solamente con haberlo querido, de aspirar a una carrera política en su patria. Pero, por lo que sabemos, renunció tanto a la riqueza como a la política (en sentido estricto), para que no le sirvieran de obstáculo en su investigación acerca de la naturaleza de las cosas. Se estableció en Atenas, donde obtuvo el favor de Pericles y la amistad de Eurípides, pero donde también comprobó que ser un propagador público e inflexible de las conclusiones de la ciencia significa hacer política en el sentido más amplio y noble de la palabra. En Atenas, Anaxágoras consiguió ejercer una gran influencia, no sólo con sus conocimientos de astronomía y matemáticas, sino además con «la alta dignidad de su naturaleza y su superioridad sobre la debilidad común». Pero no creo que estas palabras de William Wallace, un profundo admirador de Anaxágoras, constituyan una guía segura para comprender la función de la democracia.

«Las observaciones sobre los cuerpos celestes —escribe Wallace— indujeron a Anaxágoras a concebir nuevas teo-

rías sobre el orden universal y a polemizar con la fe popular, que ponía en los cielos los objetos de su veneración. El politeísmo dominante y la ignorancia de la multitud no pudieron tolerar tales explicaciones y los enemigos de Pericles se sirvieron de las supersticiones de sus conciudadanos como de un medio para combatir las ideas del estadista en la persona de su amigo» [8].

Todo esto queda poco claro. Leemos que la ofensiva de Anaxágoras se dirige contra la fe popular, contra el politeísmo dominante y contra la ignorancia de la multitud, pero también que el ataque fue una simulada maniobra política. Estas explicaciones no concuerdan. Hay, además, otra dificultad: la veneración popular en la Atenas de aquel tiempo no se dirigía excusivamente hacia los cuerpos celestes. Cuando los atenienses pensaban en Apolo, pensaban en el dios que presidía el oráculo de Delfos y no en el sol, cuyo culto se practicaba poco en aquel período. En realidad, nada había en las enseñanzas de Anaxágoras sobre los cuerpos celestes o los fenómenos meteorológicos que pudiese suscitar una reacción popular contra él. Plutarco refiere que, cuando Pericles fue indirectamente atacado en la persona del escultor Fidias y de su amante Aspasia, el intérprete de los oráculos, Diopites, escogió la ocasión para suscitar nuevos rencores contra el desgraciado estadista, alzando al pueblo contra el otro amigo de Pericles, Anaxágoras. La acusación estaba formulada en términos vagos y se dirigía contra todos los «que no practican la religión de Estado o dan lecciones sobre fenómenos celestes». Es falso, a nuestro parecer, considerar esta acusación ante la asamblea como un desahogo del resentimiento de la multitud ignorante,

[8] William Wallace, *Encyclopaedia Britannica*, 9.ª ed.

sino que más bien demuestra el deseo de servirse de los juicios religiosos del pueblo con finalidades políticas.

Cuantos dicen que la oposición a la ciencia jónica surgió de la ignorancia de las masas, y que, por el contrario, la ciencia jónica fue favorablemente acogida por la aristocracia, valoran equivocadamente la historia intelectual de este período. Es suficiente examinar los escritos de los portavoces de la aristocracia, las obras de Teognis y de Píndaro que han llegado hasta nosotros; no hay prueba mejor. Teognis muestra con bastante claridad que para él la religión tiene la única función de salvar la organización aristocrática de la sociedad. Estaba profundamente convencido (para usar los términos del amigo de Plutarco, Floro) de que los bienes debían dividirse siguiendo una proporción geométrica y no aritmética, y que si Dios no se sirviese de la geometría no cumpliría con su deber. Un hombre como Teognis es un enemigo natural de las ideas, en cuanto llevan consigo una amenaza contra el orden establecido. Poeta siempre vigoroso y profundamente inclinado hacia una tierna vena de sentimiento, los seis versos en que expresa su amor por su ciudad natal, Megara, son más exquisitos que el «*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage*», de Du Bellay. Teognis nos choca por su amargo odio hacia todas las clases que no son la suya y por su identificación de la virtud con la propiedad territorial. Podría medirse el progreso moral de la humanidad en el curso de los siglos contraponiendo las actitudes de Teognis y de Tolstoi ante la clase campesina.

Muchas cosas tienen de común con la rígida filosofía de Teognis las ideas que dominan el pensamiento del poeta tebano Píndaro. Píndaro fue contemporáneo y casi coetáneo de Esquilo y dedicó su vida al servicio de la aristocracia del mundo griego, como Esquilo dedicó la

suya al servicio de la democracia ateniense. La lírica coral era la forma artística de la aristocracia doria; la tragedia era la expresión de la democracia ateniense. Las odas de Píndaro por las victorias agonísticas estaban ordenadas y pagadas por los tiranos o por nobles familias de toda Grecia, y eran declamadas en espectáculos organizados por ellos. Los dramas de Esquilo se exponían, juntamente con las obras de otros poetas, al juicio de un público oficial del demos, que las aceptaba; se representaban a cargo del Estado, en espectáculos organizados por el Estado, y a los que se dirigía la atención de todo el pueblo. Una representación en el teatro de Dioniso era expresión de la vida democrática del pueblo ateniense en igual medida que una reunión de la asamblea. La declamación de una oda de Píndaro, que siempre estaba pagada por el rico vencedor —Psaumis de Camarina, Hagesias de Siracusa, Jenócrates de Agrigento, Megacles de Atenas, Cromio de Etna, o Heródoto de Tebas—, era una fiesta de la aristocracia, una expresión del enorme poder que aún quedaba en las manos de las familias terratenientes. En las odas pindáricas encontramos el reflejo de la visión oligárquica de la vida.

No es exagerado decir que esta visión es completamente incompatible con el espíritu de la cultura jónica. En primer lugar, es una creencia común que toda familia aristocrática es de origen divino, ya que desciende desde hace muchas generaciones (seguramente desde la época en que se han creado las bases de la fortuna de la familia) de algún dios o semidiós que se ha unido a una mujer mortal.

Estrechamente conectada con esta teoría del origen divino de las familias nobles está la creencia en el carácter hereditario de la virtud típica de cada estirpe. Los estudiosos modernos tratan estas creencias con demasiados

reparos, como si Píndaro hubiese podido tener una opinión a ese propósito. «La teoría moderna de la transmisión hereditaria de los caracteres, que en este siglo se ha desarrollado en tantas direcciones, habría encontrado en Píndaro un convencido defensor. Creía en la derivación de las virtudes físicas y morales de los antiguos héroes, a quienes estas familias atribuían su descendencia, y rechazó la teoría de que la virtud pudiera adquirirse. Así —escribía J. B. Bury[9]—, Píndaro creía que las virtudes físicas y morales derivaban de los antiguos héroes a quienes estas familias hacían llegar su descendencia.» Pero semejante solución del problema es demasiado simple, ya que, como ponía de relieve el propio Bury, «tal creencia podía convertirse, por un defensor de la aristocracia y de la monarquía, en sostén de los propios prejuicios políticos».

Naturalmente, en esta sociedad de seres semidivinos, la vida no procedía según el ritmo común, sino que en los momentos críticos era guiada por oráculos y sostenida por milagros. Y Píndaro (aunque, según todos los datos dignos de crédito, fuese un biólogo con opiniones completamente propias e importantes sobre problemas cuya solución ha dado mucho que hacer a los científicos modernos) tuvo también a su disposición una fuente de información más autónoma y mucho menos dependiente que las fastidiosas investigaciones de los modestos médicos hipocráticos: el Apolo Pítico que, como asegura Píndaro, «conoce el fin supremo de todas las cosas y todos los caminos que a él conducen, el número de las hojas que la tierra hace crecer en primavera y de los granos de arena que transportan los mares y los ríos delante de las olas y de los

[9] *The Nemean Odes of Pindar*, editado por J. B. Bury, Macmillan, 1890, p. 38.

vientos, lo que debe ser y de dónde debe venir». La verdad del dios es igual a su omnisciencia: «Apolo —dice Píndaro— no puede hacer nada con falsedad.» Sin duda alguna, Píndaro debía de estar bien informado de esto: estaba en íntima relación con el clero délfico y gozaba en realidad de una especie de dotación perpetua asegurada por la prosperidad del oráculo. Pausanias (IX, 23, 2) dice que la Pitia, la sacerdotisa del oráculo de Apolo, estableció que los habitantes de Delfos debían a Píndaro una parte igual a todas las primicias ofrecidas a Apolo, y que los descendientes del poeta continuaron gozando de este privilegio todavía durante mucho tiempo después de su muerte.

Píndaro pues, a pesar de su gusto por la ciencia, prefirió fuentes de información más rápidas, más seguras y menos sorprendentes, en cuanto al carácter político de la verdad que proporcionaban, que las utilizadas por los físicos jonios. No es extraño que los despreciase y que no dudara en declararlo: «Los filósofos naturales recolectan con su sabiduría una mies infructuosa» [10], frase ambigua, en que sólo puede notarse una enorme aversión a estas ideas.

Quien tenga familiaridad con un conjunto de creencias como las de Píndaro, no se maravillará al notar que la certeza de sus conocimientos se extendía también al mundo ultraterreno. Píndaro creía en la vida ultraterrena y estaba informado con un alto grado de precisión de los diferentes destinos que allí esperan al justo y al injusto. También sus teorías escatológicas derivaban de Apolo. «Podemos estar seguros —escribe el historiador del oráculo

[10] τοὺς φυσιολογοῦντας ἔφη ἀτελῆ σοφίας δρέπειν καρπόν V. Donaldson, *Pindar,* frag. 123-24. Cfr. también Platón, *Teeteto,* 173 D; *República,* 457 B; Clem. Alej., *Str.,* 20, 707; Estobeo, *Sermones,* CCXI, p. 711.

lo délfico— de que Píndaro, a quien el oráculo ordenó que se diese una parte igual a las primicias que se ofrecían a Apolo, no expresó otro pensamiento que el suyo cuando, con una claridad casi propia de la Sagrada Escritura, definió la diferente vida futura del virtuoso y del pecador: 'El bueno ve brillar siempre el sol y participa, en unión de la venerada divinidad, de una vida que no conoce lágrimas, allí donde, en torno a la Isla de los Bienaventurados, respiran las brisas marinas y resplandecen flores doradas. Los espíritus rebeldes, en cambio, a quienes se les juzgan los pecados cometidos en este reino de Zeus por un juez de sentencias severas e inapelables, son castigados inmediatamente después de la muerte' *(Olímpica,* II, 57-80)» [11]. Para Píndaro, como para Teognis, conviene recordar que *bueno* y *malo* son términos de valor político más que moral, y, como pone de relieve Gildersleeve, la fe de Píndaro en el mundo futuro «es un elemento del carácter aristocrático de su pensamiento, es decir, la continuación de la distinción característica entre *buenos* y *malos* en el sentido dórico».

«Bajo cualquier forma de gobierno —dice Píndaro en la segunda *Oda Pítica*—, surge un hombre de palabra franca y leal, tanto en la corte del tirano como donde el Estado es regido por la multitud turbulenta o por los hombres más sabios.» Nótese su terminología política: por «gobierno de la multitud turbulenta» entiende la democracia; por «gobierno de los sabios» entiende la oligarquía. Se trata sin duda de una terminología que no podría aceptar ningún demócrata, y es explicable que Esquilo no estuviese satisfecho de ella. Si se acepta la opinión de Gildersleeve, de que «cada una de las partes de las odas pindáricas producen un irresistible efecto de opulencia»,

[11] Rev. T. Dempsey, *The Delfic Oracle, Its Early History, Influence and Fall,* p. 149.

y que «la opulencia es la riqueza que se pone en evidencia y saca a la luz de modo casi insultante un contraste, y ese contraste es la pobreza», entonces hay que admitir que el carácter peculiar de la obra de Píndaro tiene una gran semejanza con aquel «orgullo» *(hybris)* que Esquilo condena en todas sus tragedias.

Una vez en este punto ya podemos sacar una conclusión. Durante toda su carrera de escritor trágico, según lo que podemos juzgar por las obras llegadas hasta nosotros, Esquilo se ocupó de un problema político, a saber, del intento (tan importante para la humanidad) de asegurar las bases de la democracia ateniense, el gran experimento de gobierno al que se dirigían las miradas de toda Grecia. En los *Persas* había entonado el himno de la victoria por el triunfo de la democracia sobre los bárbaros enemigos. En los *Siete contra Tebas,* su ánimo está preocupado por el problema de la institución de un culto de Estado: los «dioses protectores de la ciudad» (πολιοσσοῦχοι θεοί) dominan la escena.

En las tres partes de la trilogía de *La Orestíada* y en *Las Suplicantes,* su atención se dirige sobre todo a la supervivencia de la antigua forma de la sociedad preciudadana y a las nuevas instituciones de la ciudad-estado. El argumento del poeta es la evolución de la sociedad y, en general, se muestra satisfecho de la forma que esta evolución ha alcanzado con la democracia moderada de Atenas.

¿Qué quedaba por hacer? Había un aspecto del problema de la democracia aún no discutido, el más acuciante de todos. Cada paso en el progreso de la democracia había sido una victoria de la difusión de la cultura contra cuantos se oponían a ella. Se había librado una dura lucha hasta arrancar a los oligarcas un código escrito. Dracón lo había concedido, pero con muchísima reticencia

y contrariedad. El monopolio aristocrático del control de la religión había favorecido el reforzamiento de la democracia durante casi un siglo entero, después de que Solón había puesto en vigor su constitución. Podemos estar seguros de que el propósito de confiar a la diversa y numerosa población reunida en la «eclessia» las cuestiones religiosas (tradicionalmente tratadas por el jefe aristocrático de un clan de familias) habría sido una de aquellas ocasiones en las que, según Píndaro, Zeus hubiera hecho bien en lanzar un rayo. Para que hubiera una verdadera democracia había que educar al pueblo, que debía aprender a grabar un nombre para decidir si había que expulsar o no a un aristócrata que amenazase con hacerse demasiado poderoso. «Pisotear al pueblo ignorante, atormentarlo duramente y hacer cada vez más pesado su yugo servil: ésta es la forma de obligarlo a amar a sus amos»: ésa había sido la opinión de Teognis. Ahora, en cambio, el pueblo debe reunirse en Asamblea, debe decidir su política, debe sentarse en las aulas de los tribunales y administrar la justicia, tener una indemnización por estos ejercicios. «La ciudad es todavía la ciudad, pero el pueblo ha cambiado», observó contrariado Teognis cuando Megara corrió el peligro de una revuelta popular. «Los hombres del pueblo, hace tiempo, no conocían ni injusticia ni leyes, se cubrían la espalda con una ruda piel de cabra y habitaban fuera de la ciudad como animales salvajes, y ahora, en cambio, son nobles, y los nobles son humillados. ¿Quién puede vivir ante tal espectáculo?»[12]. Para empeorar la situación, comenzaron a aparecer por toda Grecia, a lo largo y a lo ancho, hombres como Anaxágoras, que se establecían en esta o aquella ciudad, o como Protágoras, que viajaban de ciudad en ciudad y aprobaban el

[12] Son los pasajes de Teognis, 847-849 y 53-58.

nuevo estado de cosas y minaban los fundamentos mismos del antiguo orden. Ya hemos visto cuál fue el delito de Anaxágoras. Protágoras, por su parte, enseñaba que cada hombre, en virtud de su misma naturaleza, poseía el sentido del honor y de la justicia y estaba en perfectas condiciones para recuperar su papel de ciudadano [13]. Era casi una carta de los derechos democráticos: enseñaba que el Hombre es la medida de todas las cosas o, en otras palabras, que es libre para modificar las instituciones según sus propias necesidades. Esto quitaba al *statu quo* su sanción divina.

¿Cuál podía ser la actitud de un demócrata moderado ante tales acontecimientos? Esquilo había sido optimista al pensar que en la Atenas triunfal y próspera posterior a la guerra persa se hubiese alcanzado la estabilidad; por el contrario, la estabilidad era sólo el resultado de un compromiso, ya que, en el fondo, Atenas había llegado a una timocracia y no a una democracia. Había en la constitución injusticias tan evidentes que antes del fin del siglo llevarían de nuevo a la ciudad a la guerra civil. ¿Y estaba más segura la ciudad-estado desde el punto de vista religioso? ¿No estaba también basada en un compromiso incapaz de detener la ofensiva de la cultura? Apolo estaba entre los dioses que protegían la ciudad, pero ya Esquilo

[13] Platón, *Protágoras*, cap. 9: «Y Hermes dijo a Zeus: '¿De qué forma debo distribuir entre los hombres el sentido de justicia y de honor? ¿Debo hacerlo como se ha hecho en las artes? Pues en la distribución de las artes un hombre estudioso vale por muchos hombres comunes, y lo mismo ocurre con los artistas. ¿Debo entonces distribuir entre los hombres el sentido de justicia y de honor según este criterio, o debo dispensarlo a todos?' '*A todos* —respondió Zeus—, *tenga cada uno su parte. De otro modo, si sólo se diera a una minoría la posibilidad de comprender la justicia y el honor, como sucede en las artes, la ciudad no podría existir.*'»

había expresado sus dudas acerca de la confianza que se podía tener en él. ¿Y Júpiter? ¿El todopoderoso Júpiter? ¿Cómo podía Esquilo conciliar al dios de su íntima devoción con el Júpiter del que Teognis invocaba la destrucción de sus enemigos, o con el dios armado del rayo al que Píndaro pedía que salvara a Grecia de la democracia?

En la trilogía de *Prometeo,* Esquilo trató una vez más el problema de la ciudad-estado desde el punto de vista del conflicto entre la autoridad y la cultura. En la primera parte de la trilogía (la única que nos ha llegado), en el *Prometeo Encadenado,* Esquilo se preocupó solamente de plantear el problema, no de darle una solución. Por una parte, nos presenta la figura de Zeus como la de un tirano; es el Zeus ciego y opresor de las facciones reaccionarias oligárquicas, pintado sin ningún elemento que lo redima, tan cruel, falso y egoísta como poderoso. Por otra parte, contrapone a Zeus, como imagen ideal de la cultura, al hombre que ama a la humanidad y le concede el saber. Pero está claro que Esquilo no expresa su plena aprobación por su Prometeo; es un personaje imprudente, terco, obstinado, ilógico. Por ello, para Esquilo, una reforma, sobre todo si tiene aliados peligrosos como Tifón, el de las cien cabezas, «que silba terriblemente con sus horribles mejillas», debe aprender a proceder con cautela, a avanzar lentamente, a respetar la autoridad. ¿Cuál será, pues, la solución, cuál el término medio entre la represión y una reforma atolondrada? ¿Qué puede hacerse sino hacer humana la autoridad, abierta a la cultura, y plantear una reforma sabia y cautelosa? Esquilo, como sabemos, escogió precisamente una solución de este tipo.

Puede parecer sorprendente que un ateniense del siglo V se haya dado cuenta con tanta exactitud del problema que planteará Tolstoi en el famoso ensayo *¿Qué es la religión?:* «Parece natural a los hombres que el go-

bierno que fundamenta su propia existencia en la preocupación por el bienestar del pueblo, deba usar, para asegurar tal bienestar, solamente los medios que no procuran al pueblo ningún daño y pueden producir los mejores efectos. El gobierno, sin embargo, aún no se ha planteado este deber, sino que siempre y en todas partes ha conservado celosamente todas las falsas religiones pretendiendo, con todos los medios a su alcance, que lo que ha intentado es educar al pueblo con los principios de una religión verdadera.» Pero Esquilo, como es natural, ve el problema a la luz de sus convicciones y en los términos propios de su tiempo: la brutal ignorancia de la reacción con sus ministros el Poder y la Violencia, la humanidad deseosa de instrucción, el peligro de su unión con el pueblo de muchas cabezas [14].

[14] Examinados los datos, no parece que pueda ser difícil relacionar el *Prometeo* con la situación de Atenas, que se resolvió en la acusación de Anaxágoras y en el proceso llevado a cabo contra él. La trilogía del *Prometeo* fue compuesta probablemente hacia el 458-456. Ya en el 450, según la fecha establecida por Brunet y Mieli *(Histoire des sciences: Antiquité)*, Anaxágoras, perseguido por sus opiniones científicas, se ve obligado a dejar Atenas. Su expulsión definitiva tuvo lugar probablemente en el 432. Pero ésta fue solamente una crisis en el cuadro de la lucha entre la naturaleza institucional de la ciudad-estado y las reivindicaciones de la cultura, que ya había adquirido fuerza a través de las generaciones. Convendría recordar que Tales, Anaximandro y Pitágoras, al igual que Solón, fueron legisladores. A menos que la mente de estos grandes hombres estuviese hecha de tal forma que sus diversas actividades intelectuales estuvieran separadas en compartimientos estancos, ya debían haber meditado en el siglo VI acerca de las consecuencias que la nueva visión del mundo traía consigo con respecto a la ciudad-estado. Esquilo trató, pues, un tema que no era nuevo. (Para la actividad política de los científicos jonios, v. F. Enriques y G. de Santillana, *Histoire de la pensée scientifique,* I; *Les Ioniens et la nature des choses.* París, 1936, p. 26, nota.) También fue legislador Protágoras.

7. PLATON Y LA RELIGION DE LA CIUDAD-ESTADO

Critias y la concepción política del origen de la religión. Isócrates y la función política de la religión. La legislación religiosa de Platón[1]. *Su incompatibilidad con la ciencia jónica.*

Platón nació en el mismo año en que se cree que murió Anaxágoras. En el período de tiempo que separa la madurez de los dos filósofos, la actitud de Atenas ante la ciencia jónica se había definido más claramente: se había agudizado el antagonismo, no sólo porque Sócrates había iniciado su vigoroso movimiento de rebelión contra el materialismo jónico, sino también porque el arte de gobernar por medio de la religión se había hecho cada vez más apreciado a medida que se sentía más amenazada por la difusión del racionalismo jónico.

La conciencia política de Atenas se desarrolló muy rá-

[1] Sobre las propuestas de Platón en el campo de la legislación es digna de citarse la opinión de Milton: «Platón, hombre de autoridad sin duda elevadísima, pero no seguro en el seno de su Estado, en el libro de las *Leyes*, que ninguna ciudad quiso adoptar nunca, alimentó su fantasía redactando para los altos exponentes de su gobierno leyes tales que cuantos las admiraban prefirieron verlas olvidadas y sumergidas en los alegres cálices de una recepción nocturna en la Academia.» *(Areopagítica.)*

pidamente, en correspondencia con el progreso, igualmente rápido, de la democracia ateniense. «En menos de ciento cincuenta años, Atenas pasó del dominio de los Eupátridas a la plena realización del régimen democrático»[2]. La emancipación del pueblo del control político de la oligarquía no había tenido lugar sin desafiar la religión de la nobleza: este desafío dejó clara para la nobleza la función política de la religión. Dos textos revelan perfectamente este hecho.

Consideremos en primer lugar el fragmento de un drama en que el oligarca Critias, discípulo de Sócrates y compañero de Platón, expone la teoría del origen político de la religión, comúnmente sostenida en el siglo XVIII de nuestra era.

«Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada, salvaje y condicionada por la fuerza bruta y en la que no había premio para el bueno ni castigo para el malvado. Entonces, según creo, los hombres establecieron leyes con que castigar, y decidieron que la justicia debía ser norma de vida para detener la desenfrenada violencia, y que todo el que la transgrediera debía ser castigado. Desde entonces las leyes impidieron que se cometieran acciones malvadas con violencia manifiesta, pero los hombres continuaron realizándolas a escondidas. Un hombre sabio y astuto descubrió entonces una fuente de temor para los mortales: que los perversos habían de esperar algo doloroso también por aquello que hacían, decían o pensaban secretamete. Luego les hizo creer en la divinidad, diciéndoles que existe un ser divino dotado de vida inmortal, que ve y siente con la mente y observa estas cosas con infalible pensamiento; es de naturaleza divina, puede oír todo lo que se dice entre los mortales,

[2] A. Croiset, *Les démocraties antiques*, p. 20.

y tiene el poder de ver todo lo que hacen. Y si intentan planear a escondidas una acción malvada, no escaparán a los dioses, ya que su mente está siempre atenta. Con tales argumentos, este hombre introdujo una fantástica narración. Y colocó la vivienda de los dioses en un lugar que podía atraer más que ninguno la mente de los hombres: en la bóveda del cielo, sobre nosotros, de donde, como ellos sabían, provenían los terrores que descienden sobre los mortales y los beneficios que hacen agradable su fatigosa vida. Veía que allí estaban los rayos y los terribles bramidos del trueno y los cuerpos celestes y el maravilloso bordado del Tiempo, ese gran artista; de allí surge la masa incandescente del astro del día y se arrojan húmedas lluvias sobre la tierra. Así trabó en torno a los hombres cadenas de terror, y con esta ficción inventó felizmente la divinidad, colocándola en lugar adecuado, y con las leyes eliminó la ilegalidad... Así fue cómo, a mi parecer, un hombre indujo por primera vez a los demás hombres a creer que existe la divinidad» [3].

El fragmento citado contiene ideas todavía poco maduras para que puedan contribuir a la comprensión filosófica de la religión. Critias se equivocó al suponer (si es que realmente lo supuso, ya que no es lícito juzgar a un hombre por un fragmento aislado de una composición dramática) que había descubierto la génesis de la religión al afirmar su función política. Pero el hecho mismo de que haya podido ponerse de manifiesto y publicarse un análisis tan claro y tan cínico de la función política de la religión es una señal del interés de los hombres de Estado por estos problemas. La falsa reli-

[3] Cfr. Wihittaker, *Priets, Philosophers and Prophets*, op. cit., p. 77.

gión es la obra de un legislador, de «un hombre sabio y astuto». Según la opinión de otro hombre político de su tiempo, el orador y pedagogo Isócrates, la función política de la religión podía ser asumida igualmente bien, si no mejor, tanto por un vulgar politeísmo como por la refinada invención de una divinidad invisible colocada en el cielo. En su hermosa composición *Busírides,* Isócrates interpreta así para su público ateniense las intenciones del legislador religioso de los egipcios:

«Las prácticas religiosas que introdujo fueron muchas y variadas: estableció por ley que se debía venerar y honrar a animales que nosotros despreciamos, no porque estuviese influenciado por un concepto erróneo del poder de estos animales, sino por dos razones muy distintas. La primera es que esto le pareció el modo más adecuado de habituar a la multitud a obedecer cualquier orden de los superiores; la segunda que quiso probar, a través de la obediencia de la multitud a estas observaciones públicas, los sentimientos con que los súbditos habrían reaccionado ante las cuestiones más difíciles de aceptar. Pensaba que los hombres que desprecian estas cuestiones de poca importancia despreciarían también con mucha facilidad cosas de importancia mucho mayor, en tanto que podía ser cierto que los que exteriorizaban su piedad, también observarían las leyes en todas las restantes circunstancias.»

Está dicho en un tono grave, pero no por ello el pasaje deja de ser significativo, sino que contiene el tipo de pruebas que contribuye a recrear la atmósfera de una sociedad antigua: nos proporciona la certeza de no estar atribuyendo a una época un tipo de ideas completamente extrañas a ella. Y que estas ideas no fueron extrañas a la Atenas del siglo IV, puede verse también en una consideración de Platón.

Se ha afirmado que «la filosofía seguramente es, entre las muchísimas ramas del pensamiento humano y de la literatura, la menos influenciable por circunstancias externas»; resulta difícil creer que esto sea cierto para Platón, que es para la mayoría el filósofo por excelencia. En su famosa *Carta Séptima* él mismo describe las relaciones entre su filosofía y la política de su tiempo:

«Cuanto más pienso en la suerte de los hombres dedicados a la política, más examino sus leyes y costumbres, más avanzo en años y me parece más difícil gobernar rectamente, por la única razón de que nada puede hacerse sin amigos y fieles compañeros; y no era fácil encontrar hombres capaces de ello sino cuando nuestra ciudad estaba administrada por las normas y costumbres de nuestros padres. Hombres semejantes no pueden crearse de improviso, con tanta facilidad. Por otra parte, las leyes escritas y las costumbres se estaban corrompiendo de forma impresionante, tanto que yo, lleno de entusiasmo por la carrera política, cuando llegué al vértice de la vida pública y vi el incesante movimiento de las corrientes cambiantes, fui dominado al fin por el vértigo; y, aunque no dejase de examinar los medios adecuados para mejorar la situación y transformar realmente toda la constitución, aun esperaba el momento favorable para actuar. Por fin vi claramente que en todos los Estados ahora existentes el sistema de gobierno es malo sin excepción. Con sus actuales Constituciones no hay casi ninguna posibilidad de mejora, a no ser que tenga lugar por alguna intervención milagrosa ayudada por la buena suerte. Debéis, por tanto, sacar la conclusión de que sólo la verdadera filosofía puede hacernos ver claramente en cada caso lo que es útil a la comunidad y a los individuos y hacernos así comprender que el género humano

no tendrá días mejores hasta que hayan conquistado el poder político todos los que siguen recta y sinceramente la filosofía, o hasta que los que detenten el poder político hayan sido dotados de un don de la providencia para convertirse en verdaderos filósofos.»

Estas fueron las circunstancias externas que hicieron que la gran obra del primer período de Platón fueran los diez libros de la *República* y que la gran obra de su vejez fueran los doce libros de las *Leyes*. Toda la filosofía de Platón fue una filosofía política, y el propósito que dominó su larga vida y que adquirió mayor claridad en toda su tarea fue la construcción de un complejo de creencias y de un sistema de educación que, impuestos por la autoridad política, garantizaran el bienestar del Estado. El problema del Estado fue, en resumen, la base principal del movimiento platónico, como el problema de la naturaleza había sido la base principal del movimiento jónico.

Nos extraña la opinión de A. E. Taylor, según la cual el foco del pensamiento platónico sería el principio por el que «no puede haber diferencia entre el espíritu que informa las leyes de la moralidad pública y el que informa la moralidad privada». «El que sostenga —continúa— que lo que pueda ser 'moralmente' reprobable en una persona privada puede ser 'políticamente' lícito si proviene de un representante oficial del Estado, comete un error en la interpretación general de las razones de la legalidad cívica y de la sujeción política, características tanto del pensamiento de Platón como del de Aristóteles» [4]. Pero podría pensarse que las propias palabras de Platón ponen fuera de discusión el hecho de que el desconsolador descubrimiento de la diferencia entre la ver-

[4] A. E. Taylor, *Platonism*, pp. 67-68.

dad para el individuo y la verdad para el Estado fuese la clave de su filosofía política:

«La verdad debería ser tenida en gran consideración. Si, como estábamos diciendo, una mentira puede ser inútil para los dioses y útil para los hombres sólo como medicina, entonces el uso de tal medicina debería estar limitado a los médicos; los ciudadanos particulares no tienen nada que hacer con ella.»

«No, sin duda.»

«Entonces, si algunos deben tener, más que otros, el privilegio de decir mentiras, éstos deben ser los jefes del Estado que, en su conducta, tanto con los enemigos como con los propios conciudadanos, deben tener la posibilidad de mentir para el bien público. Pero ningún otro deberá ser partícipe de un derecho de este tipo; y aunque los gobernantes tengan este privilegio, sin embargo, en el caso de un ciudadano privado, el contraponer a las suyas las propias mentiras debe ser considerado como una falta más grave que el caso de un paciente o de un alumno de un gimnasio que ocultara la verdad sobre su enfermedad al médico o al instructor, o de un marinero que callase ante el capitán lo que sucede en la nave o en el resto de la tripulación, o cómo van las cosas para él mismo y para sus compañeros marineros.»

«Completamente cierto.»

«Si entonces un gobernante se da cuenta de que alguno, distinto a él, dice mentiras en el Estado, 'cualquier miembro, sea sacerdote, médico o carpintero' (*Odisea*, XVII, 383), lo castigará, ya que ha introducido una práctica que es tan subversiva y ruinosa para el Estado como para la nave.»

«Cierto, si es que nuestro ideal de Estado se ha realizado en ese lugar.»

República, III, 389.

En este punto puede aprobarse este principio o desaprobarlo, defenderlo o combatirlo; ¿pero cómo se puede ante él sostener que según la opinión de Platón no debería haber ninguna diferencia sustancial entre las leyes de la moralidad pública y privada? Excepto, naturalmente, en este sentido: que la mentira política debe ser tan hábilmente adecuada a su finalidad y tan profundamente inculcada mediante la educación, como para adquirir el aspecto de la verdad, como para excluir toda posibilidad de que los súbditos puedan con el pensamiento o de hecho buscar la verdadera verdad, la de los gobernantes: a los súbditos debe parecerles que en todo el Estado reina la verdad.

Según las intenciones de Platón, naturalmente, la mentira política debía ser una doctrina que sirviese de medicina para asegurar la salud del individuo y de la sociedad. ¿Pero por qué temía la verdad? Como epígrafe de este libro he escrito las elevadas palabras de Epicuro, que continuó la tradición de la ciencia jónica:

«El estudio de la naturaleza no produce hombres propensos a jactarse y despreciar la cultura que tantos esfuerzos ha costado: por el contrario, forma hombres serios y muy independientes, que fundan su orgullo en las cualidades personales y no en las circunstancias externas.»

Este tipo de hombre y este tipo de educación habían encontrado el favor de los promotores de la educación y de la democracia, que sostenían que la capacidad de comprender y apreciar la justicia, y por ello de participar plenamente en la vida del Estado, era una prerrogativa de todos los hombres. Esta había sido, por ejemplo, la enseñanza del sofista Protágoras, y éste, como veremos, fue el pensamiento de Epicuro, en tanto que a Platón le faltó esta seguridad. Platón tenía tan poca confianza en la naturaleza humana que la democracia no era para

él más que una quimera. Para eliminar para siempre toda posibilidad de una revuelta popular y para establecer sobre bases sólidas una sociedad dividida en clases, intentó llamar en su ayuda a la mentira política e inculcar en el alma del pueblo la convicción de que nunca le sería posible buscar la verdad. ¿Quién, con el sentido de la tragedia humana de los veintitrés siglos que nos separan de Platón, podrá leer sin horror estas frases?:

«¿Cómo podemos escoger una de esas necesarias falsedades de que hemos hablado ahora —una falsedad realmente enorme— que pueda engañar a los gobernantes y a todo el resto de la ciudad?»

«¿Qué tipo de falsedad?»

«Nada nuevo; sólo una antigua historia fenicia de la que se ha hablado muchas veces en otros lugares antes de ahora, como dicen los poetas, y que ha conquistado la fe del pueblo, pero que no es de nuestro tiempo. Yo no sé si esto puede acontecer de nuevo, ni si el pueblo hoy la creería si se viese obligado a ello.»

«¡Me parece que las palabras vacilan en tus labios!»

«No os asombraréis de mi duda en cuanto la hayáis oído.»

«Habla y no temas.»

«En seguida hablaré, aunque no sepa bien cómo lo veréis ni con qué palabras expresar la audaz invención que me propongo hacer conocer poco a poco, primero a los gobernantes, luego a los soldados y finalmente al pueblo. Oirán que su juventud fue un sueño y la educación y la instrucción que han recibido de nosotros solamente una apariencia. En realidad, durante todo este tiempo fueron formados y nutridos en las entrañas de la Tierra, donde fueron plasmados ellos mismos, sus brazos y sus miembros; cuando fueron creados, la Tierra, su madre, los hizo nacer; y así, como su país es su madre

y nodriza, están obligados a acudir en su favor y a defenderlo de los ataques y deben considerar a sus conciudadanos como hijos de la tierra y hermanos suyos.»

«Tenías razón en asustarte por las mentiras que ibas a decir.»

«Sí, pero debo continuar; sólo os he revelado una parte. 'Ciudadanos —les diremos en nuestra narración—, sois hermanos, pero Dios os ha hecho distintos. Algunos de vosotros tenéis derecho a mandar, y al crearos lo ha hecho con oro, por lo que también gozáis del mayor honor. Otros, destinados a ser auxiliares, han sido hechos de plata; otros, por fin, están destinados a ser agricultores y obreros; los ha hecho de ramas y hierro, y estas características se conservarán casi siempre en los hijos. Pero como todos son del mismo tronco originario, un padre áureo podrá tener un hijo argénteo; y Dios ordena, como principal deber de los gobernantes, por encima de cualquier otro, que nada deben observar con tanta premura y de nada deben ser mejores vigilantes que de la pureza de la raza. Deben considerar qué elementos van a mezclarse en su descendencia, ya que si el hijo de un padre de oro o de plata tiene en sí una mezcolanza de cobre o de hierro, entonces la naturaleza impone un cambio de clase; y el hijo del gobernante no debe nunca mirar con piedad al niño que debe descender en la escala y convertirse en agricultor u obrero, de la misma manera que pueda haber hijos de artesanos que, teniendo en ellos oro o plata, se eleven en los honores y lleguen a ser guardianes del Estado o auxiliares suyos. Un oráculo dice, en cambio, que cuando un hombre de bronce o hierro custodia el Estado, éste se verá destruido.' Este es el argumento. ¿Hay posibilidades de hacérselo creer a nuestros conciudadanos?»

«No, en lo que toca a la generación presente, pero

se podrá hacerlo creer a sus hijos y a los hijos de sus hijos y a todos sus descendientes.»

«Lo veo difícil. Sin embargo, esta fe les hará preocuparse más del bien de la ciudad y del prójimo. Ya hemos hablado bastante de la invención que ahora podría salir volando sobre las alas de la fama, mientras nosotros armamos a nuestros héroes nacidos en la tierra y los conducimos adelante bajo el mando de sus jefes. Miren en derredor y escojan un lugar desde el que puedan suprimir de la mejor forma una insurrección, si es que hay algún intento de rebelión en el interior, y también defenderse de los enemigos que, como lobos, pueden caer desde fuera sobre el ganado; acampen, y apenas se hayan establecido, sacrifiquen a sus dioses y construyan sus viviendas.»

República, III, 414.

(Hay que aclarar un punto: el lector podría suponer que Platón admitía un libre movimiento de los individuos entre las diversas clases, y que, entonces, aunque crea en el mantenimiento de una sociedad dividida en clases, Platón suponía que, por afortunado automatismo, cada individuo podía encontrar en ella su puesto adecuado. Pero Platón conocía demasiado la realidad para admitir en su ideal del Estado una libertad tan peligrosa. Poco más adelante (434) excluye expresamente que su pensamiento pueda ser interpretado en el sentido de que se verifique una frecuente ósmosis entre las clases inferiores y las superiores. «Cualquier intercambio entre las clases sería peligrosísimo para el Estado y sería justamente considerado como el colmo de la infamia.»)

Este pasaje responde al mismo contexto histórico al que pertenecen los trozos ya citados de Critias y de Isócrates, pero debe ser considerado más seriamente. Mien-

tras Critias e Isócrates expresan suposiciones sobre lo que los antiguos legisladores habrían hecho, Platón dice lo que él mismo haría si pudiese. Hay que recordar que Platón tiene entonces unos cincuenta años; es el Platón que ha vuelto de sus viajes, que ha iniciado la organización de lo que debería ser la obra de su vida; el Platón que hace poco ha abierto la Academia. Le parece natural, y no le deja ningún amargo sabor de boca, usar del nombre del dios para rodear de autoridad su invención, para sostenerla con oráculos, para que las víctimas de su engaño se vean obligadas a las fatigas de sus deberes religiosos. Si algún ciudadano no fuese capaz de comprender la importancia de la enseñanza de que todos son hermanos y pensase que esto se opone a la división de la sociedad en clases, hay que decirle: «*Dios* os ha hecho de modo distinto»; y si algún hombre de Estado no fuese capaz de preocuparse por mantener la estructura de la división en clases, se le debe decir que «el primer precepto impuesto por *Dios* es que debe ser mantenida». Y cuando los ciudadanos, a una señal de mando, han decidido escoger una posición desde la que sea posible reprimir de la mejor forma posible una revuelta, si ha habido algún intento de rebelión en el interior de la ciudad, deben hacer sacrificios a sus *dioses particulares*.

También en la antigüedad hubo hombres que no pudieron respirar estos aires. Epicuro, que no demostraba ninguna simpatía por Platón, lo llamó, aludiendo claramente a su famosa invención, «el hombre de oro». En nuestros tiempos, J. M. Robertson, asumiendo sus ideas sobre la *República,* escribe: «En su genial representación, Platón combate las escandalosas narraciones de los poetas sobre los dioses y sobre los hijos de los dioses, pero no las combate porque son *falsas*. Sostiene que son *inútiles,* y propone que sus gobernantes ideales creen nuevos

mitos aptos para formar a la juventud; en su utopía asigna al legislador el papel de elegir las ficciones justas. La imposición sistemática de un complejo orgánico de fábulas religiosas en la mente de todos forma parte de su proyecto para la renovación de la sociedad. La honradez debe edificarse con el engaño, y la razón con el error. Lo que los autores hebreos hicieron con la Biblia había ya sido hecho por Platón»[5].

En las *Leyes*, la obra de la plena madurez de Platón (perfecta en cuanto a la materia, pero que no había sido revisada en su forma cuando murió, a los ochenta y un años), los efectos de esta política de público engaño se hacen cada vez más graves según le falta aquel espíritu y aquella vivacidad que en las primeras obras le ayudaron a sostener las opiniones más paradójicas; ahora, en cambio, todo esto se sustituye por un estancamiento espiritual, por una inquietud de ánimo. La obra contiene, al principio del quinto libro, un solemne tributo a la importancia de la verdad. «La verdad es el principio de todo bien, tanto para los dioses como para los hombres, y quien quiera ser feliz debe ser ante todo un defensor de la verdad, vivir como un hombre leal, ya que sólo así puede conquistarse la confianza ajena. No alcanzará esta confianza quien ama a sabiendas la mentira, en tanto que quien la ama inconscientemente es un idiota. Ninguna de éstas es, sin duda, una condición envidiable, ya que el hombre falso e ignorante no tiene amigos y con el correr del tiempo se pone al descubierto su carácter, y él mismo se prepara la soledad para aquella edad ingrata en que la vida entra en decadencia; con el resultado de que, estén vivos o muertos sus hijos o amigos,

[5] J. M. Robertson, *A Short History of Free Thought*, 3.ª ed., p. 175.

queda igualmente solo.» Pero el resto de la obra muestra claramente que Platón no veía la «ficción religiosa» como una desviación de la verdad.

Por otra parte, en el segundo libro, después de una severa crítica del gusto popular en materia de arte, Platón observa que, en materia de ética, no debemos sorprendernos de que sólo las mentes más elevadas, las mentes filosóficas, puedan comprender la fundamental verdad de que la virtud es felicidad. Esta verdad debe ser la base de nuestra educación, ya que sólo un Estado en el que los habitantes tengan plena e irrevocablemente impresa la verdad de este concepto, puede esperar tener prosperidad y leyes estables. «E incluso, si no fuera cierto —continúa Platón—, ningún legislador, si se encontrase en la necesidad de usar una mentira, podría encontrar una más útil que ésta ni más eficaz para guiar a los ciudadanos hasta cumplir lo que es justo, no por imposición, sino espontáneamente.»

Lo que desagrada en este pasaje no es tanto la aprobación de la mentira como la identificación de la virtud con la obediencia a la ley. Platón perseguía la plena identificación del individuo con el ciudadano. Exige de cada ciudadano una perfecta obediencia a la Constitución, pero como, según la Constitución, las clases de los ciudadanos no pueden ser todas igualmente afortunadas (y en todo momento, tanto en la *República* como en las *Leyes*, se siente preocupado por el problema de una revuelta interna), esta completa obediencia sólo puede alcanzarse con la imposición de la creencia de que la Constitución es ley de Dios y de que la obediencia a ella es sinónimo de virtud. Desde el punto de vista platónico, la *Antígona* contenía la doctrina más peligrosa, y precisamente esta postura explica de manera lógica la oposición de Platón a los poetas.

Planteada de nuevo la cuestión de la mentira útil, Platón responde con una de sus observaciones más cínicas. La fe general en los mitos, dice, demuestra que puede hacerse creer al pueblo todo lo que se quiera; en consecuencia, el legislador debe considerar cuál es la creencia que puede proporcionar mayores ventajas a todos, y luego aplicar todo su esfuerzo a que la comunidad exprese un solo tema, siempre el mismo, en todos sus cantos, sus narraciones y sus discursos a lo largo de toda la vida, de manera que quede grabado indeleblemente en las inteligencias. Naturalmente, Platón entendía el beneficio a la comunidad tanto en su sentido general como particular. ¿Pero es que esta intención da más valor a su política? Incidentalmente, puede observarse que, como consecuencia de esta teoría política suya, Platón aprobó y sostuvo la teoría de la completa exclusión de toda originalidad en el arte: «Los egipcios —afirma triunfalmente— han creado un arte estereotipado; ¿por qué no podemos hacerlo también nosotros?»

Platón, mientras por una parte aprueba el uso de la ficción religiosa, por la otra, y sobre todo, trata de evitar «la mentira en el alma». Pero si el uso habitual de la primera no trae consigo espontáneamente la justificación de la segunda, el problema se plantea desde el momento en que nos preguntamos en cuál de las instituciones religiosas, que Platón propone establecer en las *Leyes,* creía verdadera y sinceramente él mismo. Los demás pueden responder como quieran a esta pregunta; por mi parte, confieso que no sé dar de la legislación religiosa de Platón una interpretación más verosímil que ésta: Platón quería prescribir sinceramente lo que sirviese de beneficio a sus semejantes en este mundo y en el futuro, pero al final de su vida el uso de la ficción religiosa se había convertido en una segunda naturaleza, tan radicada en

él que él mismo no sabía en que parte de sí mismo creía realmente, si es que creía en algo, o bien no sabía qué creencia debía sugerir que estuviese apartada del concepto de que el *credo* debía de ser de utilidad social.

Las creencias y las prácticas religiosas recomendadas en las *Leyes* están comprendidas en dos categorías principales: la primera es la reaccionaria reimposición de un conjunto de cultos tradicionales; la segunda es la imposición de un complejo completamente nuevo de dogmas teológicos sostenidos racionalmente. Quien se evada de una u otra categoría de creencias debe ser castigado con la prisión la primera vez, y luego con la muerte.

Aunque Platón, en el segundo libro, había considerado irónicamente las creencias generales en los mitos como una prueba de la posibilidad de hacer creer al pueblo cualquier cosa, en el cuarto libro no duda en aconsejar el mantenimiento de todas las creencias tradicionales sobre una base no más sólida que la de la «tradición antigua» (Παλαῖος λόγος) (*Leyes*, IV, 715, e). Dios, dice, es la medida de todas las cosas, y no el hombre, como sostenía Protágoras. Para un hombre bueno, ofrecer sacrificios a los dioses y estar en comunicación con ellos por medio de plegarias y ofrendas y de toda clase de homenajes, es la cosa más hermosa al mismo tiempo que la más eficaz para alcanzar una vida feliz. Deben ser honrados ante todo los dioses de Olimpo, luego los infernales, después los semidioses y los antiguos dioses familiares, y por fin los antepasados, vivos o muertos.

En el libro décimo, Platón vuelve sobre el argumento insistentemente, reprobando a los jóvenes ateos de su tiempo que no encontraban en la «antigua tradición» una base suficiente para creer:

«¿Quién puede permanecer indiferente si es llamado a probar la existencia de los dioses? ¿Quién puede dejar

de odiar y aborrecer a los hombres que son o han sido la causa de nuestra actual discusión? Hablo de los que no quieren creer en las palabras que han oído siendo niños de sus madres y nodrizas, repetidas por ellos jugando o en serio; habiendo visto y oído a sus padres ofrecer sacrificios y orar —escenas y sonidos divertidos para los niños—, sacrificar de la forma más sincera con los demás y consigo mismos, y dirigirse a los dioses con vivas plegarias y suplicarles como si estuvieran firmemente convencidos de su existencia; hablo de los que del mismo modo ven y sienten las genuflexiones y las plegarias hechas al surgir o ponerse el Sol y la Luna, en todas las variedades y cambios de la buena y de la mala suerte, de los griegos y de los bárbaros, no como si pensaran que no existe la divinidad, sino como si pudiese haber duda de su existencia ni la más mínima sospecha de su inexistencia... Cuando unos hombres que conocen todas estas cosas las desprecian sin razones válidas, como si hubieran sido aprobadas por todos los que sólo tienen una mínima parte de inteligencia, y cuando nos obligan a decir lo que estamos diciendo, ¿cómo puede uno rebatirlos con términos corteses desde el momento en que hay que comenzar por demostrarles la real existencia de los dioses?» (*Leyes,* X, 887-888).

El propio Platón no estaba completamente convencido de este conjunto de estridentes contradicciones, ya que —aunque sea lógico suponer que la pregunta con que termina el pasaje citado fuese solamente una pregunta retórica que no requiera ninguna respuesta—Platón inmediatamente prosigue: «Sin embargo, hay que intentarlo.» Pero la cosa más extraña es que cuando lo *intenta* en casos concretos, esta tentativa no consiste en una justificación de los cultos tradicionales desde las divinidades olímpicas, de los dioses infernales, de los semidioses, de

los héroes y de los antiguos familiares: estos cultos se dejan de lado sin una sola palabra de justificación, e inmediatamente se introduce, con una argumentación artificial y dudosa, un nuevo tipo de dioses, las divinidades astrales de Oriente.

Platón liga su demostración de la divinidad de los cuerpos celestes a un examen de la filosofía materialista jónica y a una declaración de su posición personal frente a ella, que está situada entre los pasajes más interesantes e importantes de sus escritos. El estudio completo de este pasaje sería necesario para el examen de las teorías físicas de Epicuro y Lucrecio. Aquí sólo nos interesa en tanto que, dejando los cultos tradicionales sin una justificación racional y recurriendo a la justificación racional de un nuevo tipo de religión, la adoración de las divinidades astrales, Platón se ve acuciado por la necesidad de dar una respuesta al «ateísmo» de los filósofos jónicos. Aquí, como en cualquier momento, son los filósofos jónicos el objeto de la polémica. El particular género de ateísmo de los filósofos consistía, o bien en la creencia de que no todos los dioses existieron completamente, o que los dioses no se preocupaban de las necesidades humanas. Esta última es la creencia recogida más tarde como concepto fundamental del epicureísmo, y podría ser definida más precisamente como exclusión de los dioses de todo control sobre el universo en que habitamos, es decir, que la tierra, el sol, las estrellas, son simplemente cuerpos naturales cuyos movimientos pueden explicarse todos en términos de leyes naturales. Platón encontraba esta concepción científica absolutamente incompatible con la religión política que se proponía establecer.

El argumento aducido por Platón para demostrar la divinidad de los cuerpos celestes es realmente extraño; dice que en el universo existen diez tipos distintos de

movimiento. Los nueve primeros, que no procede enumerar, tienen todos un origen exterior y son movimientos comunicados, capaces de transmitir su movimiento a otros cuerpos, pero siempre, en un último análisis, dependientes de un impulso inicial externo. El décimo tipo de movimiento, que se diferencia de todos los demás, es capaz de mover a los otros y a sí mismo, es una fuente original y espontánea de movimiento, el verdadero principio del movimiento y del cambio de todas las cosas.

Si este poder de *automovimiento* puede encontrarse en alguna sustancia material, simple o compuesta, sea tierra, aire, fuego, agua, o una mezcla de dos o más de estos elementos, decimos que se trata de un ser vivo, y a su movimiento autónomo lo llamamos vida. Esta vida, o capacidad de automovimiento, es el alma, y por ello, el alma puede definirse como un movimiento que se mueve a sí mismo.

El principio del movimiento, el movimiento que se mueve a sí mismo, identificado con el alma, debe contener desde ahora todos los significados de la palabra griega *psyche* (ψυχή); el movimiento que se mueve a sí mismo, del que surge toda la vida del universo, es identificable con los deseos, los razonamientos, las opiniones verdaderas o falsas, la atención, la deliberación, el gozo y el dolor, la confianza, el temor, el odio, el amor. Además, estos movimientos controlan los movimientos secundarios y derivados de las sustancias corpóreas, como la tierra, el sol, la luna y las estrellas.

Que el espíritu que mueve el mundo es un espíritu bueno, un principio de sabiduría y de virtud, queda demostrado por la regularidad de los movimientos a que da impulso; especialmente, la absoluta regularidad de los movimientos del sol, de la luna, de los planetas y

de las estrellas fijas, es una prueba de la bondad de los espíritus que los mueven. Podemos por ello, dice Platón, estar de acuerdo con los filósofos físicos acerca del cuerpo del sol y de la luna y aceptar la verdad de sus observaciones en este sentido: que el sol y la luna están formados del fuego de la tierra. Sin embargo, aunque todo hombre vea el cuerpo del sol, nadie puede ver su espíritu; pero el alma del sol, el principio de movimiento que hay en él, es el Dios-Sol, y en este sentido los antiguos han tenido razón al venerar el Sol y la Luna y nosotros debemos persistir en su antiguo y sabio camino.

Se advierte en sus afirmaciones que Platón tuvo algún presentimiento de victoria según llegaba al final de esta demostración. Pero Platón había perdido las esperanzas en la naturaleza humana y por ello no se engañó al considerar probable que aún hubiera personas que no se dejaran convencer de la utilidad de adorar a las estrellas, o que, aun aceptando estos extraños dioses, no lograran comprender que la exacta demostración de la nueva teología llevaba consigo la necesidad de atribuir una inexplicable inmutabilidad a la antigua veneración de los dioses olímpicos, de los dioses infernales, de los semidioses, de los héroes, etc. Platón se vio obligado a tenerlo en cuenta y estableció un tribunal de inquisición, el Concilio Nocturno, que debía condenar a los herejes a cinco años de prisión en la primera falta, a muerte en la segunda. Así entró por primera vez en la historia europea la apología de la persecución religiosa. Pero también hubo en tiempos de Platón hombres capaces de comprender que la lógica verbal del «movimiento que se mueve a sí mismo» no implicaba la exclusión de la interpretación mecánica de los movimientos de los cuerpos celestes, y que la identificación de un «movimiento que se mueve a sí mismo», con el principio vital, con la *psyche* (ψυχή) era una

frase carente de sentido; que un análisis que identificase el movimiento de los cuerpos celestes con el movimiento de un ser vivo era tan superficial como para ser digno de todo desprecio, y que atribuir al *«movimiento que se mueve a sí mismo»* todo el rico significado de la palabra griega *psyche* era un craso error de lógica nacido de una interpretación completamente equivocada del desarrollo histórico del lenguaje y de su función simbólica; y finalmente, que las consecuencias de toda esta lógica nefasta eran fatales para la causa del progreso humano, que se realiza a través del conocimiento de la naturaleza.

8. *LA REBELION CONTRA LA RELIGION DE LA CIUDAD-ESTADO*

Por qué admitió Platón dos tipos de religiones: los dioses antropomórficos de la tradición y las nuevas divinidades astrales. La explicación de Aristóteles. La postura de los cínicos, los estoicos y los epicúreos frente a la ciudad-estado.

Como ya hemos visto, Platón admite en las *Leyes* dos tipos de religiones. Primero, vuelve a poner en vigor todos los cultos tradicionales de la ciudad-estado; introduce luego una nueva religión astral; en relación a ésta buscó una prueba teológica exacta de su credo, convirtiéndose así en el fundador de una teología natural. ¿Por qué admitió dos tipos de religiones? ¿Y por qué sólo la segunda tuvo una demostración precisa?

En un docto tratado sobre la legislación religiosa de Platón, Friedrich Solmsen[1] escribe: «Parece fuera de duda que en el libro X de las *Leyes* Platón tratase de colocar a los dioses en su antigua posición y dignidad. Quiso que volvieran a ser los númenes protectores (θεοῖ πολῖται) como en la antigua ciudad-estado... La di-

[1] «The Background of Plato's Theology», *Transactions of the American Philological Association,* LXVII, 1936.

ficultad implícita en esta tentativa, que le hace parecer un poco paradójico, está en el hecho de que los dioses que trata de colocar en su posición original no son ya Zeus y Palas Atenea, que por propia naturaleza podrían ser realmente númenes protectores (πολισσοῦχοι), sino un tipo completamente nuevo de seres divinos, las divinidades astrales. Por medio de una demostración muy sutil, el Sol, la Luna y las estrellas se presentan como personificaciones del alma divina, seres divinos por sí mismos. Pero si esto es así y deben tomar el puesto en otro tiempo reservado a los dioses olímpicos, queda el problema de cómo pueden estos cuerpos celestes divinizados asumir plenamente las funciones políticas de los dioses antiguos...»

«Es evidente —concluye Solmsen— que Platón ha debido realizar un verdadero esfuerzo para asignar una función política a sus nuevas divinidades cósmicas.»

Solmsen, al menos en parte, se ha creado por sí solo este problema, ya que las nuevas divinidades astrales no estaban destinadas, como él supone, a «tomar el puesto antes reservado a los dioses olímpicos». Como ya hemos visto, Platón exige expresamente la veneración de los dioses olímpicos junto a la de otras muchas divinidades tradicionales, y por ello el problema no es «por qué Platón había intentado sustituir el antiguo género de dioses por uno nuevo», sino «por qué había establecido la veneración de ambos».

La respuesta es que los dos tipos de religiones debían estar adaptadas a dos tipos de adoradores, siguiendo el antiguo ejemplo egipcio. Las formas tradicionales de devoción estaban destinadas a la masa del pueblo, en tanto que los hombres religiosos cultos debían dedicar su fe intelectual sólo a las nuevas divinidades astrales. Para el pueblo, los mitos tradicionales; para los gobernantes,

la nueva teología, una ciencia de lo divino racionalmente probada. Naturalmente, Platón no dice esto expresamente, por ser éste uno de los puntos más embarazosos de su sistema; pero esta interpretación viene impuesta por toda la lógica de su pensamiento, y no la niegan los defensores de Platón: únicamente la silencian. Taylor[2], atribuyendo a Platón el mérito de la invención de la teología natural, dice: «La teología natural tuvo originariamente el valor de una doctrina sobre la divinidad que no es ni ficción imaginaria ni socialmente útil, sino una ciencia. Y una doctrina de este tipo fue intentada por primera vez por Platón en las *Leyes.*» Pero Taylor olvida, e incluso en el pasaje citado parece negarlo expresamente, que Platón también inculcó ficciones socialmente útiles. Incluso cuando, hablando del uso equívoco que Platón hace de las palabras *dioses* y *dios,* Taylor nos dice que «Platón fue *personalmente* monoteísta», cuantos pongan un poco de atención al significado de la palabra «personalmente», no tendrán dificultad en completar el pensamiento: «pero *políticamente* idólatra».

Que las nuevas divinidades astrales estaban destinadas solamente a las clases dominantes queda probado por el programa educativo expuesto en las *Leyes,* según el cual la educación tiene dos ramas, la gimnasia para el cuerpo, la «música» para el alma. El principio informador de la gimnasia debe ser el fin práctico de la preparación para la guerra, en tanto que la música comprende la lectura, la escritura, el tocar la lira, la matemática, la geometría y un poco de astronomía. El problema de la educación está tratado de modo profundísimo y agotador, pero aun siendo tan apreciable, esta obra tiene sus límites: no es tanto un esquema *de estudios,* como, para usar una

[2] *Op. cit.*, p. 99.

expresión corriente, *de estudios elementales*. Difícilmente podía encontrar Platón, en toda la rica literatura griega, alguna lectura que recomendar con fines educativos, y a este propósito, nada mejor que recordar su polémica con los poetas. Pero el problema era igualmente difícil con respecto a los prosistas, ya que en todos, más o menos, era evidente el influjo corruptor de la Jonia. Platón sólo podía recomendar, como tipo adecuado de literatura, la obra en que él mismo trabajaba entonces, las *Leyes*. Modestamente, supone que estaba inspirado por los dioses y aconseja que sean expulsados los educadores que no se adapten a este tipo de instrucción. (*Leyes*, VII, 810-812). En cuanto a los argumentos no propiamente literarios, las ramas más elevadas de las matemáticas no son para la masa general de los ciudadanos, sino para unos pocos; en particular la astronomía hace surgir graves dificultades: algunos llegan a afirmar que es impío indagar sobre la naturaleza del Dios supremo y de todo el universo y dedicarse a la investigación de las causas; sin embargo, en cierto sentido, la astronomía es una ayuda para la religión y sólo debe enseñarse con vistas a esta finalidad (VII, 821).

Este punto de la cuestión es históricamente interesante, y muy importante para nuestro tema. Platón, como hemos visto, creía que el movimiento de los cuerpos celestes era efecto de un alma. Lleno como estaba de supersticiones pitagóricas de carácter matemático, creía que la bondad del alma que mueve los cuerpos celestes estaba demostrada por sus movimientos perfectamente circulares y de velocidad regular. En contraste estridente con esta concepción del universo estaban las observaciones realizadas sobre el comportamiento de los planetas, «estrellas vagabundas». Por ello, Platón había establecido como tarea de la Academia la de explicar las irre-

gularidades percibidas en el movimiento de los planetas, basándose en la convicción de que, a pesar de las apariencias, se movían de hecho siguiendo una trayectoria circular y a velocidad regular. Poco antes, Eudoxo había dado una solución matemática del problema y ésta pareció a Platón una derrota de tal calibre para los astrónomos jónicos que inmediatamente se decidió a intentar enseñar a los estudiantes mejores la astronomía, hasta permitirles aprender la demostración de Eudoxo [3].

Nuestra opinión de que los dos tipos de religión recomendados por Platón estaban en relación con la división de las clases del Estado, nació directamente de la consideración de este sistema educativo, según el cual sólo los estudiantes más prometedores, destinados a altos puestos del gobierno, debían tener una instrucción suficiente para hacerles comprender toda la violencia del ataque de Platón a la ciencia jónica y la plena justificación de su nueva teología astral. Los demás debían quedar relegados a las antiguas formas tradicionales de devoción. Que ésta era también la opinión de Aristóteles sobre las intenciones de Platón aparece claro por un pasaje extraordinariamente sincero de su gran obra teológica (*Metafísica,* XI (XII), 8, 13, p. 1074 b), en que habla de la antigua tradición según la cual los cuerpos celestes son divinos. Dice que esta tradición debe ser aceptada, pero en lo que respecta a los dioses antropomorfos o con forma de otros animales y todas las tradiciones del género, se trata de «mitos escogidos para persuadir a

[3] *Leyes,* VIII, 812-822. La reforma teológica llevada a cabo por Platón en el campo de la astronomía obtuvo un enorme éxito. Cuenta Plutarco (*Nicias,* XXIII) que todos los obstáculos puestos a la difusión de la ciencia astronómica se eliminaron cuando «Platón subordinó las leyes naturales a la suprema autoridad de los principios divinos».

la multitud, por su utilidad para la vida social y para el bien común». Aristóteles había sido durante veinte años alumno de Platón en la Academia; y es por ello muy importante el hecho de que sobre la función de la mitología tenga precisamente la misma opinión sostenida en las *Leyes* a propósito de los dioses-animales de Egipto.

La franqueza de la afirmación de Aristóteles ha despertado algunas sorpresas; pero, a menos que lo escuchara algún enemigo político, Aristóteles no corría grandes riesgos. Confesar que no se creía en los mitos populares difícilmente habría resultado ofensivo para los círculos aristotélicos del Liceo, a puerta cerrada, y además, una comprensión de la función asignada por Aristóteles a estos mitos debía ser parte esencial de la educación de un noble. Sólo habría sido motivo de ofensa si se hubieran difundido estos secretos de Estado.

Es precisamente este sentido de la separación de la filosofía de las escuelas platónica y aristotélica de los intereses de la gente humilde lo que caracteriza a las tres escuelas que surgieron más tarde en Atenas: la cínica, la estoica y la epicúrea.

De la primera se ha dicho que «formuló una doctrina que se dirigía sobre todo a los que se sentían humildes y oprimidos», y se la ha definido como «la filosofía del proletariado del mundo griego». No puede negarse que esta interpretación es la más adecuada a las ideas del cínico Diógenes de Sínope, que tomó el bastón y la alforja como símbolos de la vida del mendigo vagabundo; que arrojó la taza al camino cuando vio a un muchacho bebiendo en el arroyo, diciendo: «Este chico me ha dado una lección»; que en Megara, cuando vio el ganado protegido por mantas de piel, mientras los niños andaban desnudos, dijo: «Es mejor ser un cordero que el hijo de un megarense»; y que cuando le preguntaban de qué

ciudad era, negaba desdeñosamente que fuese partícipe de la civilización de la ciudad-estado y decía que era «ciudadano del mundo»[4].

A esta escuela no pertenecieron solamente extranjeros, como el emigrante de Sínope. De ilustre familia tebana procedía Crates, el cual, además de romper con la tradición de su clase y tomar bastón y alforja, antes que nada vendió su propiedad en doscientos talentos y distribuyó el dinero entre sus amigos.

Pero no es justo escribir sólo de los cínicos, como hace Arnold[5], que «fueron muy odiados por hombres como Platón y Aristóteles, cuya vida estuvo orgullosamente dedicada a su patria, a su estirpe, a sus estudios literarios». Esto fue también cierto, aunque tal vez no en la misma medida, para los estoicos. Como una contraposición a la *República* de Platón, escribió su *República* Zenón, el fundador del estoicismo, que sostuvo que el Estado ideal debía abarcar a todo el mundo, y sus leyes debían ser las prescritas por la naturaleza y no por la Convención; el Estado ideal no debía tener ídolos ni templos, ya que éstos no son dignos de la divinidad; ningún sacrificio, ya que la divinidad no puede ser ablandada con ricos regalos; ningún gimnasio, porque la juventud no debe perder el tiempo en inútiles ejercicios; ninguna división del pueblo en clases, porque todos serán igualmente hombres sabios. Esta concepción del Estado ideal de Zenón está en clara contradicción con la platónica. Es también significativo el hecho de que el discípulo de Zenón, Perseo, escribiese una respuesta a las *Leyes* de Platón; y el «segundo fundador de la escuela», Cleantes de Aso, no sólo fue un proletario, sino que

[4] Gomperz, *Greek Thinkers,* II, 148.
[5] Arnold, *Roman Stoicism,* 50.

además estaba orgulloso de serlo. Criticado por los hombres de posición acomodada por su presunción de que un trabajador pudiera ser filósofo, se defendió arrojando a tierra un puñado de monedas y diciendo: «Cleantes podría mantener a un segundo Cleantes, si quisiera, pero los nobles viven del trabajo de los demás y, sin embargo, sólo son unos filósofos despreciables» [6].

Pero ni el cinismo ni el estoicismo habían analizado suficientemente las filosofías aristocráticas como para poder oponerles una resistencia efectiva. El cinismo fue en gran parte una reacción negativa a una civilización incapaz de expresar en su seno una filosofía de validez general; los estoicos intentaron plantear una alternativa a la ideología de la facción oligárquica de la ciudad-estado griega, pero esta alternativa, al no tener ningún fundamento científico, no podía durar largo tiempo. El estoicismo, en definitiva, como el cristianismo después del período de los orígenes, sufrió el destino de convertirse en el arma más poderosa del tipo de sociedad que había comenzado a combatir. Los estoicos fueron influenciados aún más profundamente que Platón por las supersticiones astrológicas: vieron en las nuevas religiones astrales la forma de sustituir en Grecia los cultos locales, que fomentaban la hostilidad entre las ciudades, y fue tal su universalidad como para hacerla la religión adecuada al carácter universal del imperio romano. Pero, como veremos más adelante, el estoicismo se dejó llevar a un alto grado de superstición y fue la condescendencia de sus últimos exponentes con la política del engaño de la multitud lo que le hizo apto para sostener en un imperio la función social que habían tenido los dioses locales en la antigua ciudad-estado.

[6] Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, p. 4.

Los maestros estoicos, casi todos extranjeros procedentes de ciudades asiáticas, en que griegos y no griegos se habían integrado a través de las generaciones y habían creado una civilización común, no toleraron el rígido particularismo de Platón y de Aristóteles. «Platón dijo que todos los bárbaros eran enemigos por naturaleza, y esto fue una invitación a hacer la guerra contra ellos hasta convertirlos en esclavos o exterminarlos. Aristóteles dijo que todos los bárbaros eran esclavos por naturaleza, especialmente los asiáticos, ya que no tenían cualidades que les proporcionaran el derecho de ser hombres libres, y esto obliga a tratarlos como esclavos.» Los estoicos se esforzaron por liberar la filosofía ateniense de estas concepciones inhumanas y vergonzosas sostenidas por la Academia y el Liceo, por medio de la llamada a la naturaleza, en un intento de sustituir, por una vida de acuerdo con las Leyes naturales, la vida según las tradiciones propias de cada ciudad en particular.

Pero ¿qué era este conocimiento de la naturaleza, cuyas leyes los estoicos estaban tan seguros de conocer? Era una fusión de la especulación griega y la oriental, grandiosa en su concepción general, pero capaz de excluir la verdadera posibilidad de una ciencia. Al margen de la tradición filosófica griega, que ellos no comprendieron, tomaron la oscura ciencia heraclitea y la fundieron con el fatalismo astrológico de los caldeos. «El dogma fundamental de la astrología, como la concebían los griegos, es el de la coordinación de todo el universo. El mundo forma un gran organismo cuyas partes están unidas todas por un incesante cambio de moléculas y de efluvios. Las estrellas, inagotables generadores de energía, influyen continuamente sobre la tierra y sobre el hombre, sobre el hombre, que es un compendio de toda la naturaleza, un microcosmos que tiene todos sus ele-

mentos en correspondencia con algún lugar del cielo estrellado. Esta es, en pocas palabras, la teoría formulada por los estoicos, discípulos de los caldeos»[7].

Este tipo estoico de teología astral completó y sustituyó al sostenido por Platón en las *Leyes* y tuvo muchas ventajas. En primer lugar se aplicó a una finalidad más noble, la constitución de la fraternidad entre los hombres en lugar del bienestar de una sola ciudad-estado de 5.040 ciudadanos —el número mágico sostenido por Platón—, dividida en clases. En segundo lugar, esta teología tenía dentro de sí todo el prestigio de una antigüedad legendaria; se creía que los sacerdotes caldeos habían dedicado diez mil años a la elaboración de su doctrina. En tercer lugar, tenía una fuerza de sugestión intelectual bastante mayor que la prosa platónica. Cumont reivindica para la teología astral estoica lo que Taylor para el sistema platónico: «fue en realidad la primera teología científica». La lógica del helenismo coordinó las doctrinas orientales, las unió con la filosofía estoica e hizo de ellas un sistema de innegable grandeza, una reconstrucción ideal del mundo, cuyo poder inspira a Manilio acentos convencidos y sublimes (cuando el poeta no sucumbe ante las dificultades del tema):

> Quis caelum possit, nisi caeli munere, nosse
> et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum, est?

(«¿Quién puede conocer el cielo, si no es por un regalo del cielo, o descubrir a Dios, si El mismo no forma parte de la divinidad?»)

Sobre la base de este género de ciencia se esperaba renovar la civilización del mundo grecorromano. Cicerón

[7] Cumont, *Religions Orientales dans le Paganisme Romain.*

nos revela este ideal en un pasaje del *De Finibus* (XXVII, 73): «Los estoicos exaltan tanto la física (es decir, la ciencia natural) como la lógica, por la importantísima razón de que el hombre, que debe vivir en armonía con la naturaleza, debe partir del conocimiento de todo el universo y de su ordenamiento. Nadie puede llegar a un recto juicio sobre el bien o sobre el mal si no comprende toda la ciencia de la naturaleza y el modo de vivir de los dioses, y si no sabe si la naturaleza humana corresponde o no a la del universo. Además, sin un conocimiento de la física, nadie puede apreciar la grandísima importancia de los antiguos preceptos del sabio, que nos aconsejan 'someternos al tiempo, a Dios, conocernos a nosotros mismos, no hacer nada sin medida'. Y además, la física es la única ciencia capaz de enseñarnos que la eficacia de la naturaleza está en ayudarnos a practicar la justicia y a ser leales en la amistad y en todos los demás vínculos que unen al hombre a sus semejantes. En realidad, tampoco la devoción a los dioses ni la grandeza de la deuda que tenemos hacia ellos son comprensibles sin un conocimiento de las leyes de la naturaleza.» Estas eran las exageradas esperanzas puestas en una «ciencia» que la experiencia ha demostrado que estaba más cerca de la superstición que del conocimiento.

El estoicismo contribuyó de hecho al progreso del conocimiento que el hombre tiene del mundo, con la concepción de la coordinación del universo, y contribuyó a su progreso político con un concepto que a los estoicos parecía dependiente del primero, el de la solidaridad de la raza humana; pero no pudo ser durante largo tiempo un instrumento de progreso, ya que, al favorecer la adivinación, abrió las puertas a una superstición que hizo errar el camino a la mente humana; su carencia de toda verdadera investigación científica excluyó la posibilidad

de un progreso del conocimiento positivo. El núcleo fundamental de su pensamiento, el de que ya en el mundo reina la armonía y es suficiente saberla descubrir, alejó al hombre de su empeño por conocer la naturaleza: lo que el estoicismo enseña no es el esfuerzo por modificar las circunstancias exteriores, sino por adaptarse a ellas; su mejor resultado fue la resignación, tanto la del emperador como la del esclavo.



9. LA ACCION DE EPICURO

El profesor Cornford y la decadencia de la filosofía griega. Platón y el oráculo de Apolo. Epicuro funda el primer movimiento organizado contra la superstición.

Los historiadores de la filosofía han solido clasificar en un mismo plano a los estoicos y los epicúreos, como movimientos característicos de la decadencia de la filosofía griega. Por ejemplo, el profesor Cornford [1] escribe: «Estos últimos filósofos caen fuera de mi competencia; sólo los recuerdo porque no puedo resistir la tentación de completar una analogía... En la ciencia presocrática hemos visto algo parecido a la postura de una infancia maravillada, y en algunas afirmaciones de los sofistas hemos notado el acento de una naciente rebelión contra la autoridad. Con Sócrates, Platón y Aristóteles, la filosofía griega creció hasta la madurez de una viril responsabilidad, hasta la plenitud de las facultades intelectuales. Pero la exuberancia del intelecto parece destinada a corromperse como la exuberancia de la fantasía creadora de

[1] Cornford, *Before and after Socrates*, 1932 (versión española: *Sócrates y el pensamiento griego*. Ed. Norte y Sur, 1964).

mitos. Entonces sólo queda la filosofía de la vejez, la resignación a una decadencia que invade al mismo tiempo el jardín del placer y el desierto de la virtud.»

Esta reducción del gran esfuerzo intelectual de Grecia a la misma futilidad de los excesos de la fantasía creadora de mitos, representa todo lo contrario a un juicio universal sobre la historia del pensamiento griego, que quedaría así privado de todo interés para nuestra época.

Los filósofos presocráticos no eran niños; su mundo no era un mundo infantil; no era grosera su civilización. Eran los herederos de una cultura ya entonces tan antigua por lo menos como lo es ahora el cristianismo, y la renovaron por medio de un revolucionario interés por la naturaleza, conscientes de su novedad.

Es difícil encontrar en los sofistas los acentos de una adolescencia que se rebela contra la autoridad. En Protágoras encontramos mucho más fácilmente los acentos de un hombre profundamente influenciado por la revolución del pensamiento jónico, convencido de que aceptarlo implicaba un cambio radical en la vida política griega. El nudo de su pensamiento consiste en la comprensión de la interferencia entre ciencia y política, y en su decisión de hacerse instrumento de la cultura. El hecho de que al hacerlo así entrase, como Anaxágoras, en la parte más viva de la vida política, anuncia ya los períodos sucesivos de la historia del pensamiento griego.

Platón no representa el pensamiento griego en la madurez de una virilidad responsable ni en la plenitud de su capacidad intelectual. Platón era sin duda un hombre de enorme capacidad intelectual y de ricas dotes interiores, pero no estaba al mismo nivel de los grandes hombres del siglo v, Esquilo, Hipócrates, Tucídides. En la filosofía griega, Platón representa una reacción política a la cultura jónica, en defensa de los ideales de una

ciudad-estado basada en la esclavitud, dividida en clases y chovinista, que ya se había convertido en un anacronismo. Mientras sus predecesores jónicos habían purificado todo lo que debían a la civilización del próximo Oriente de todos sus caracteres de superstición y clericalismo, Platón tomó de los caldeos la fe en la divinidad de los astros, y de Egipto, un método de opresión espiritual. Sostuvo durante su vida una larga lucha contra todo lo que había de más vivo en la cultura griega: la poesía de Homero, la filosofía natural de Jonia, el drama de Atenas.

Platón expresó esta aversión a través de la «representación» del carácter de Sócrates, y es imposible decir qué había de invento en la figura de Sócrates tal como nos la presentaba Platón. Pero Platón no era un Boswel dedicado a pintar con meticuloso cuidado un retrato histórico; por ello, todo elemento histórico del retrato nos da un conocimiento histórico del pintor, no del sujeto. El Sócrates de los *Diálogos* es la contribución de Platón, no de Sócrates, al pensamiento; en su retrato hay algo que ataca las raíces mismas de la filosofía tal como la concebían los jónicos. Era costumbre del clero délfico, centro de la reacción oligárquica en el mundo griego, emitir de vez en cuando juicios sobre el tipo ideal del hombre y del ciudadano. Así fue como el campesino Misón y Clearco de Metidrio fueron exaltados como modelos y propuestos a la imitación de los griegos, «símbolos vivientes», afirma Nilsson, «de la subordinación exigida por Apolo». Sócrates, el Sócrates de Platón, era también un modelo de este tipo; se nos presenta como el «hombre» elegido por el oráculo de Apolo por ser el más sabio de Grecia; y esta garantía de la sabiduría de Sócrates, legítima debida a la aprobación del divino Apolo por boca de la sacerdotisa que se nutre de él, es un

insulto al pensamiento de las dos escuelas precedentes. Es la negación de la que fue originalidad propia del pensamiento griego: el haber sido un esfuerzo de la inteligencia humana para interpretrar directamente la naturaleza sin la ayuda de la revelación. En último análisis, Platón nos empuja de nuevo a los oráculos y a la «antigua tradición».

Aristóteles, por su parte, prestó un gran servicio a la humanidad después de haber abandonado la Academia, y especialmente después de haberse apartado de la tendencia de la Academia a sustituir con las matemáticas la filosofía natural. Sin embargo, conservó del platonismo la convicción de que la ciencia es patrimonio solamente de una élite privilegiada, que puede asegurarse su posesión sólo si su privilegio está garantizado por la esclavitud; por ello, ni siquiera se plantea el problema de la difusión de la ciencia entre las masas y su esfuerzo científico se caracterizó por una clara separación del aspecto productivo de la vida. El principal impulso de Aristóteles es la curiosidad, no la utilidad; la ambición de Aristóteles era el saber, no el actuar. Estas limitaciones son importantes para resolver el problema de saber si Aristóteles representa al pensamiento griego en su nivel más maduro y consciente [2].

Finalmente, Cornford, cuando habla de la escuela estoica como de un desierto de virtud, y de la epicúrea como de un «jardín del placer», hace nacer la ilusión de que la pequeña ciudad-estado que Platón y Aristóteles establecieron era la *conditio sine qua non* de una actividad individual inspirada en el bien público, como si la pequeña y egoísta ciudad-estado oligárquica del tipo que Platón admiraba en Esparta o del tipo que Aristóteles había visto

[2] Para una aguda crítica de la escuela aristotélica de historia natural vale la pena aún referirse al *Novum Organum* de Bacon (I, 98).

en Asia (donde «una pequeña aristocracia de ciudadanos griegos dominaba sobre una población bárbara y campesina que cultivaba la tierra para sus amos y no tenía ninguna función en el Estado»)[3], constituyese un ideal más noble que el del bienestar del mundo entero, afirmado por la política del macedonio y por la filosofía de los estoicos y epicúreos.

Pero si Zenón y Epicuro pueden equipararse justamente en cuanto no entran en los estrechos horizontes de la ciudad-estado, no es justo colocar la filosofía de ambos en un mismo plano, y menos inclinar la balanza en favor de Zenón, cosa por lo demás bastante natural en todos los que no colocan a Platón en la cumbre.

Inmediatamente queda claro en qué relación estuvieron con sus predecesores: Zenón alzó la bandera de Heráclito; Epicuro, la del atomismo, y no digo la de Demócrito porque encontró en él muchos motivos de crítica. Esta diferencia de elección crea ya por sí misma un inconmensurable abismo entre los dos sistemas; pero, a pesar de ello, en la historia de la filosofía generalmente no se la tiene en cuenta. A todo nuevo pensador se le acusa siempre de haber tomado algo de la teoría física que le ha precedido inmediatamente, cualquiera que sea, como base para un sistema ético; es cierto que los sistemas de Zenón y de Epicuro tuvieron como elemento común en su lucha contra el platonismo el ideal de servir a la humanidad en su totalidad y construir, al servicio de ella, una filosofía basada en la naturaleza; pero es también importante considerar la validez de las distintas ciencias naturales en las que basaron sus respectivos sistemas.

La conclusión definitiva de los estudios modernos es que la filosofía jónica no representa un movimiento ca-

[3] Tarn, *op. cit.*, p. 4.

sual, sino un proceso ordenado. Planteado ante todo el problema de dar una explicación racional de la constitución del universo, se llega a su victoriosa solución con la elaboración del sistema atómico de Leucipo y Demócrito. El sistema de Heráclito, a pesar de su importancia, no fue más que uno de los muchos pasos dados sobre el camino que conduce a este puerto seguro; por ello, todas las escuelas posteriores que quisieron basarse exclusivamente en el sistema de Heráclito, renunciaron automáticamente a recorrer todo el arco de la filosofía natural griega. Este fue el defecto de los estoicos [4]. Por parte de Epicuro, por el contrario, la elección del atomismo como base física de su sistema fue una prueba de su competencia: fue la mejor elección que podía hacer un hombre que estuviese al corriente de toda la historia del pensamiento griego.

La tarea de Epicuro fue dar nueva vida a toda la tradición de la filosofía natural jónica, como ciencia pura y como instrumento de lucha contra la superstición, con la plena conciencia, derivada de la experiencia de Anaxágoras y de los sofistas, de que esta tarea traía consigo consecuencias no sólo científicas, sino también sociales y políticas, y sabiendo que las ideas de la reacción habían sido expresadas por el «hombre de oro» en las *Leyes*.

Epicuro nació alrededor del 340 a. C., siete u ocho años después de la muerte de Platón. Era hijo de padres atenienses, pero nació probablemente en la isla de Samos, adonde habían emigrado los suyos. A la edad de dieciocho años estaba en Atenas. Después, durante un período de diez años aproximadamente, permaneció en varias ciudades de Asia Menor, sobre todo en Colofón y en Teos, donde se supone que encontró a Nausífanes (que después

[4] Tarn, «Alexander, Cynics and Stoics», *American Journal of Philology*, enero 1939, p. 54: «Ningún estoico, antes de Posidonio, se ocupó nunca de ciencia.»

fue difusor de su teoría atómica, precisamente en esta ciudad). Un año o dos después, a la edad de treinta años, Epicuro se estableció en Mitilene. Aquí reunió en torno suyo a discípulos fieles y adquirió fama como maestro de filosofía. Entre los discípulos estaban también sus tres hermanos, y de este hecho podría deducirse que no era realmente un hombre tan poco tratable como podría suponerse por los epítetos feroces con que, según la tradición, obsequió a los demás filósofos. Luego trasladó su escuela a Lámpsaco (donde se había refugiado Anaxágoras, huyendo de Atenas); aquí su reputación y su sistema debieron imponerse con firmeza, y entre sus alumnos más famosos se encontraron Metrodoro, Colotes, Polieno, Idomeneo y Leonteo, con su mujer Temista.

Epicuro recorrió en sentido inverso el itinerario de la huido de Anaxágoras. A la edad de treinta y cuatro años, en el 307 a. C., marchó de Lámpsaco a Atenas, que entonces se encontraba bajo el gobierno de Demetrio Poliorcetes. Aquí adquirió una casa y el famoso Jardín, y permaneció en él treinta y siete años, hasta su muerte, como jefe de la escuela fundada por él. En Atenas tuvo nuevos discípulos, entre ellos Hermarco de Mitilene, Pitocles y un hermano de Metrodoro, de nombre Timócrates, que luego abandonó la escuela y difundió noticias escandalosas acerca de ella. Una característica importante de la escuela fue la inclusión entre sus miembros de mujeres y esclavos. Entre las mujeres hubo también algunas cortesanas, la más famosa de las cuales fue Leoncio, que luego se convirtió en la mujer de Metrodoro. La vida de la comunidad fue de gran simplicidad y sobriedad, pero no pudo evitar la multiplicación de las calumnias.

«Vana es la palabra de un filósofo que no alivie los sufrimientos humanos.» Esta es la sentencia más característica de Epicuro, en que mejor resume la tradición

jónica según la cual amor a la ciencia y amor a la humanidad son cosas gemelas. El concepto básico del pensamiento de Epicuro fue que un verdadero conocimiento de la naturaleza de las cosas era el mejor remedio para los males de la humanidad, tanto para el individuo como para la sociedad. Para quienes no llegan a comprenderlo, este concepto parece una prueba de que Epicuro, en el fondo, no se interesaba por la ciencia y no era capaz de dedicarse a ella. Así, hay quien dice que Epicuro se ocupaba sobre todo de moral, y se interesaba por la ciencia sólo en cuanto le parecía apta para promover su programa ético. Pero diciendo esto no se tiene en cuenta que, en la concepción de Epicuro, si la ciencia no es verdadera, no puede servir ni a una finalidad ética ni a ninguna otra. Fue Platón, y no Epicuro, quien creyó que el remedio para los males del hombre era la mentira edificante.

En el Jardín, el sistema atómico fue la base de todas las enseñanzas. En él se ofrecía una explicación racional y naturalista de los fenómenos celestes; y en la Atenas de Epicuro, donde el trueno y el rayo se interpretaban como manifestaciones de ira de Zeus, una explicación naturalista de los fenómenos celestes podía dar lugar a un gran alivio espiritual, el alivio que los epicúreos llamaron *ataraxía,* y de cuya difusión se encargaron. Otra enorme fuente de inquietud espiritual en la Atenas de la época era el temor a los tormentos que podían esperar al hombre en el mundo ultraterreno. Platón había usado en la *República* todos los recursos de su pluma para pintar estos horrores imaginarios, mientras que el sistema atómico enseña que el alma no sobrevive separada del cuerpo y que esos horrores son sólo fruto de la imaginación. Por medio del atomismo, Epicuro trató de promover la *ataraxía* también en esto.

La finalidad de la escuela de Epicuro era proporcionar

este bálsamo salutífero a todos los que tuvieran necesidad de él. Epicuro no creía en las enseñanzas predicadas por las calles, pero sostenía que no había necesidad de refutarlas si no era absolutamente necesario. Además no tenía dos tipos de doctrina, una para los gobernantes y otra para los súbditos; la ciencia de la naturaleza era una sola y todos tenían necesidad de ella. En consecuencia, en su escuela de Atenas y en las demás comunidades epicúreas con que mantenía contactos, se practicó el estudio del atomismo como remedio contra la superstición. Los grupos de varios centros se organizaron sistemáticamente según el progreso de sus miembros en el estudio del sistema; todo adepto se comprometía a obedecer a Epicuro y a hacer de esta dedicación la propia razón de vida [5]. Epicuro escribió muchísimo, tanto para difundir las verdades más elevadas del saber como para proporcionar manuales prácticos al uso de quienes no tenían tiempo o capacidad de aprender todos los detalles del sistema. Se dice que había escrito alrededor de trescientos volúmenes. La vida del Maestro del «Jardín del placer» se dedicó íntegra a ello.

La verdadera novedad de Epicuro consiste en el hecho de que fue el primero en organizar un movimiento para liberar a la humanidad entera de la superstición. Esto ya había sido intentado por los médicos jónicos, los cuales parece que incluyeron esta actividad entre sus tareas como parte natural de la propia obra, y previeron también la violencia de la oposición que su movimiento provocaría. Pero ya se ha visto por los hechos cómo esta opinión era superficial: había quedado claro que a la ciencia jónica no se oponían sólo las supersticiones populares o los

[5] V. N. de Witt, «Organization and Procedure in Epicurean Groups», *Classical Philology*, julio 1936.

intereses egoístas de una parte de los fraudulentos vendedores de oráculos o de los magos charlatanes; la oposición fundamental nacía de la estructura misma de la sociedad antigua. Los intereses de la nobleza y su ideología fueron absolutamente contrarios a las nuevas doctrinas, y también la ignorancia y el egoísmo del pueblo sostuvieron las posiciones del pensamiento tradicional, ya que también el pueblo tenía sus privilegios que salvar frente a los extranjeros y los esclavos. Además, como la lucha de clases continuó de generación en generación en los estados griegos, se consideró cada vez más en serio la posibilidad de usar la superstición encauzada hacia la religión del Estado como principio de orden y de estabilidad. A ello siguió la corrupción de la mente y de los caracteres. Incluso los espíritus más nobles se corrompieron y se dedicaron a difundir la falsedad. El análisis de la obra de un genio sublime como Píndaro muestra un conjunto de innobles y detestables supersticiones. De ello se contagió hasta el lenguaje; no fue una verdadera ética científica, sino un egoísta interés político lo que sugirió el uso de términos elegantes o vulgares. Finalmente, en las mismas escuelas de filosofía se había hecho evidente la idea de que el gobierno sólo puede regirse basándose en el engaño: a la elaboración de la mentira útil y necesaria que debía salvar la sociedad griega, había dedicado su vida la mente más elevada, la personalidad más destacada de la generación precedente. Había propuesto, en defensa de este engaño, la destrucción de todos los libros que contenían la tradición del pensamiento jónico. Había querido que su engañoso libro se impusiese por el Estado como única fuente obligatoria del saber. Había defendido la condena a prisión y a muerte no sólo de cuantos se opusieron a sus nefastas ideas, sino también de cuantos se mostraran honestamente reacios a dar un consenso

intelectual a sus novísimas doctrinas. Estas fueron las circunstancias en que Epicuro llevó a cabo la misión de su vida.

La importancia de Epicuro fue vista con bastante claridad por el crítico francés Constant Martha, hacia 1860; pero por su incapacidad para eliminar los prejuicios que tradicionalmente han disminuido el significado del movimiento epicúreo, Martha no llegó a expresar su juicio con la claridad necesaria para obtener un asentimiento unánime. Su explicación está comprometida por una contradicción enorme.

Comienza a la manera tradicional, con un cuadro de la Grecia sumida en el protectorado de los reyes macedonios, en la decadencia de las instituciones libres: un pueblo dedicado al placer y a la vida licenciosa... En medio de la torpeza general, la filosofía había renunciado a las altas especulaciones y a las investigaciones difíciles. «Las grandes doctrinas, como las de Platón y Aristóteles, que influyeron al mismo tiempo en los ciudadanos y en los intelectuales, estaban muy por encima de lo que traía consigo esta degenerada indolencia.» En este clima relajado surgieron diversas escuelas nuevas; la más seductora fue la de Epicuro: esta filosofía quietista, que enseñaba a los hombres a liberarse de todo interés por la política, por la religión, por la ciencia y por sí mismos, los había dejado desarmados. «Los antiguos escritores que afirmaron la inocencia de la escuela epicúrea mintieron al decir que la suya fue la inocencia del sueño»[6]. Después de estas trilladas variaciones de un motivo tradicional, Martha, cuando fundamenta su viva inteligencia en un examen de los textos entonces disponibles, contradice in-

[6] Constant Martha, *Le poème de Lucrèce,* 2.ª ed., 1873, páginas 1-12.

mediatamente todo lo que había dicho: «El epicureísmo abordó con precisión y segura decisión lo que los sistemas más doctos no se habían atrevido a tratar a fondo. Sean cuales fueren sus errores, el epicureísmo expulsó de la naturaleza, o cuando menos acompañó gentilmente hasta la puerta, a la infinidad de potencias celestes que sólo servían de obstáculo a la física y a la moral.»

«Al excluir de la naturaleza la mortificante intervención de los dioses del paganismo, Epicuro puso fin también a todas las piadosas mentiras con que los hombres engañaban unos a otros y se engañaban a sí mismos. Mientras Pitágoras, Sócrates e incluso Demócrito, la Academia, el Liceo, la Stoa y todas las escuelas, incluso las más liberales, creían en la adivinación (y recurrían al vuelo de los pájaros, a las vísceras de las víctimas, a las estrellas, a los sueños, a los delirios y a otras cien prácticas más), Epicuro fue el único que rechazó estas ciencias engañosas y reveló su impostura. Obligó a los adivinos y a los augures a confesar lo absurdo de su labor y ridiculizó los oráculos hasta tal punto, que finalmente no se atrevieron a hablar más. Puede decirse que incluso hoy un hombre pasa por culto en la medida en que desprecia todo lo que despreció Epicuro.» «Epicuro fue el primero que se esforzó por difundir esta cultura en el mundo.» «Todavía hoy, cuando decimos 'educación del pueblo', queremos hablar de una instrucción tal en el campo de la filosofía como para llevar al pueblo hasta el nivel del epicureísmo.» «Epicuro hizo entrar por primera vez el concepto de la ley natural, no ya en la filosofía especulativa, donde predominaba hacía tiempo, sino en la imaginación del pueblo» [7].

Es ésta la sorprendente conclusión a la que llega Martha

[7] *Ibidem*, pp. 108-110, también 111 y 73.

con plena razón, hablando de un hombre que él mismo ha presentado antes como el maestro más decadente de una época de decadencia, como un hombre que había eliminado de la humanidad todo interés intelectual para sumirla en la inocencia del pueblo. Es un buen servicio a la memoria de un crítico brillante separar lo que hay en él de original y exacto de lo tradicional y falso. Martha tuvo el mérito de ver en Epicuro al primer campeón de la cultura popular, al primer organizador de un movimiento para liberar a la humanidad de la superstición; pero no hizo justicia al vigoroso esfuerzo de Epicuro por hacer avanzar el conocimiento mismo.

10. *EPICURO Y PLATON*

Los Sentidos contra la Razón. La Física contra las Matemáticas. Origen y naturaleza del Lenguaje. La polémica contra la teología astral.

El eco de la antigua controversia llegada hasta nosotros nos informa de que Epicuro solía referirse al jefe de la Academia haciendo uso de la expresión «áureo Platón». Esta evidente alusión al punto clave de la *República,* donde Platón enseñaba que la raza humana está compuesta, por voluntad divina, de tres estirpes: «los hombres de oro como él, destinados a establecer leyes y a gobernar; los hombres de plata, destinados a ejercer la policía y la milicia, y los de hierro, destinados a trabajar», ha sido falsamente interpretada, como si sólo fuese una alusión irónica al estilo de Platón [1]. El sarcasmo tiene raíces más profundas que las de un simple celo literario. El contraste entre Epicuro y Platón era tan profundo y fundamental como el que existía entre Platón y los físicos jónicos. Epicuro luchaba por dos cosas de las que Platón era enemigo irreductible: la tradición científica jó-

[1] *Diógenes Laercio,* ed. R. D. Ricks, Loeb Library, vol. II, p. 356.

nica y la difusión de la instrucción popular. Por ello, Platón era su primer punto de referencia polémico.

Las razones de esta polémica raramente se toman en consideración en las historias y manuales de filosofía antigua, excepto en casos particulares. A. W. Benn, por ejemplo, escribe: «La constitución política y el código de leyes aconsejado por Platón para su nueva ciudad fueron en gran parte adoptados por la antigua legislación ateniense. De este hecho los historiadores del Derecho antiguo han podido sacar algunas importantes conclusiones. Pero desde el punto de vista filosófico, la impresión general es grave e incluso chocante. Se planea un sistema universal de espionaje y el odioso oficio de espía recibe amplias alabanzas. Y, lo que es peor de todo, se propone, en el espíritu de la más rígida intolerancia ateniense, defender la ortodoxia religiosa con la persecución judicial. Platón llega hasta el punto de creer que una disensión con la teología corriente era una locura o un crimen. No faltan tampoco útiles sugerencias para quienes quisieran inmediatamente llevar a cabo la obra de la razón e imponer la nueva verdad, con un método que hubiera podido usarse un día con fatales consecuencias contra sus propias opiniones.»

Benn cita inmediatamente el pasaje de las *Leyes* a que nos hemos referido en las páginas 88-95 y prosigue: «Hay que recordar que los dioses de que habla Platón son el Sol, la Luna y las estrellas; los ateos por él acusados enseñaban sólo lo que nosotros con el tiempo hemos sabido que es cierto: que estos astros no son más divinos, más animados, más capaces de aceptar nuestros sacrificios o de responder a nuestras plegarias que lo es la tierra sobre la que andamos; e intenta demostrar lo contrario con argumentos que, si es que no están en contradicción con todo lo que sabemos de mecánica, por

lo menos resultarían siempre completamente inadecuados para el fin con que se usan.»

«Suponiendo que el ateo sea un hombre perfectamente moral, debe, sin embargo, ser encarcelado durante cinco años o más, si hay pruebas de su culpabilidad, y durante estos años deberá ser instruido continuamente por un magistrado sobre la iniquidad de su falta de fe; si al final de este período el ateo llega a una satisfactoria forma mental, será liberado. En caso de reincidencia, por el contrario, el ateo debe ser condenado a muerte. Al ateo corregido o a cualquier otro hereje le espera un castigo más ligero, la cadena perpetua. Y es verosímil que no sobreviva mucho a esta pena. Si un ciudadano es sospechoso de practicar formas privadas de culto en casa propia o ajena, debe ser juzgado sin que se le conceda posibilidad de arrepentirse. Quienes crean que pueden ganarse a los dioses con plegarias y sacrificios, deben ser castigados, como los impíos infieles, a cadena perpetua.»

Conviene citar las adecuadas palabras de Grote: «El legislador es la suprema y única autoridad, tanto espiritual como temporal. No se admiten disensiones de la ortodoxia por él prescrita; quien cree más o menos de lo que debe creer, aunque su conducta sea irreprensible, debe ser condenado de todas formas a una larga detención. No se castigan y se prohíben sólo las investigaciones de la razón individual, sino también la espontánea inspiración de una inquietud o terror religioso. No sé si la atrocidad de esta legislación religiosa se ve atenuada o agravada por el hecho de que probablemente, por su cuenta, el legislador mismo no tenía ninguna convicción teológica» [2].

[2] A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, 2.ª ed., 1914, p. 230.

La legislación religiosa de las *Leyes* ha levantado poca indignación entre los conocedores de la antigüedad clásica, y su íntima conexión con todo el cuerpo de lo que se define como sistema platónico ha sido poco considerada. Pero si los estadistas liberales ingleses del siglo XIX y los racionalistas ingleses del XX estaban propensos a la indignación y al disgusto por esta legislación, ¿qué nos autoriza a suponer que no se han provocado emociones parecidas entre personas mucho más cercanas a Platón en el espacio y en el tiempo? ¿Y cómo puede escribirse la historia de la filosofía antigua si no se da a esta legislación un puesto de máximo relieve en la filosofía de Platón, tanto más cuanto se trata sin duda de la conclusión más amplia, más tardía y más madura de su obra? [3]. En la evolución de la teoría de la *polis* ateniense, la legislación religiosa de Platón marca el punto culminante. Es la expresión madura del pensamiento de la Academia que intentaba ser un campo de adiestramiento para los estadistas en una ciudad donde la persecución religiosa ya había sido practicada.

«Si se quisiera decir en pocas palabras —escribe Edwyn Bevan— por qué el mundo helenístico y romano, después de haber perdido la libertad política, a pesar de toda su gran cultura, de su vivacísima actividad económica, nos parece inmerso en una especie de atmósfera de muerte, una *aura morta,* podría decirse: era un mundo agotado. Ninguna sociedad, a la que este o aquel hombre pudiera adherirse, estaba en circunstancias de aportar grandes cambios a las cosas terrenas.» Pero Bevan ha olvidado la causa más importante, la única característica de la época: la lucha contra la superstición, y no sólo contra la superstición como debilidad de la mente hu-

[3] A. E. Taylor, *Plato,* 1926, p. 463.

mana, sino contra la superstición como enseñanza de los filósofos e institución del Estado. Y ha olvidado al campeón de esta lucha, a Epicuro.

Para llevar a cabo su propósito, Epicuro debía hacer algo más que organizar una sociedad dedicada a desarraigar la superstición: debía también realizar una obra de reconstrucción intelectual. Era necesario no sólo oponerse a la tradición filosófica que desde Pitágoras, a través de Sócrates, llega hasta Platón, sino que convenía también renovar la tradición jónica en los aspectos que la hacían incapaz de sostener el nuevo asalto del platonismo. Es costumbre negarle a Epicuro el mérito de una obra intelectual de tal género, a despecho de su afirmación de haber encontrado la felicidad precisamente en tal obra [4]. Pero este estado de cosas no puede durar largo tiempo. Desde que los fragmentos de los escritos de Epicuro son meditados y estudiados con más cuidado, su importancia en el ámbito de la filosofía pura, diferente de su influencia como guía moral y religioso, se ve reconocida cada vez más claramente. No se retiró, como supone Martha, del campo ocupado por las escuelas platónica y aristotélica, sino que dirigió contra ellas una profunda oposición intelectual [5].

[4] Diógenes Laercio, *Epicurus*, pár. 37.

[5] La opinión de Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936), según la cual Epicuro ha recogido mucho de la tradición del atomismo, defendiéndola contra las posiciones de la escuela platónica y de la peripatética, se ve confirmada por las investigaciones más recientes. V. Wolfgang Schmidt, *Epikurs Kritik der platonischen Elementenlehre*: «Aunque Epicuro no juzgue —ni pudiera juzgar— rectamente a Platón, llega, sin embargo, a un notable resultado... Epicuro no fue sólo un filósofo moral y un profeta religioso, sino también un pensador teorético con un papel histórico no poco importante: sos-

El punto principal y esencial para una refutación del sistema platónico (si es que podemos llamarle sistema: Platón nunca usó este término) era su epistemología. Platón sostuvo en primer lugar la teoría de Parménides, según la cual sólo la razón es guía del conocimiento y rechaza toda experiencia sensible. Encontró el ideal de tal conocimiento *a priori* en la geometría y se esforzó en construir en base a este modelo una teoría ética y política, una norma de vida cálida para el individuo y para la sociedad. Esta fue la razón por la que hizo escribir sobre la entrada de la Academia, cuyo fin era formar una clase dirigente de filósofos para Grecia, la frase: «No entre quien no sepa geometría.»

Su sistema se apoya en la concepción mística según la cual el alma es algo ajeno al mundo material, en el que se encuentra temporalmente prisionera: la verdad fundamental de la geometría, de la ética y de la política son conocidas por el alma en una existencia precedente y sólo

tener el atomismo en la lucha y en la disputa con teorías de otros orígenes.»

Son dignos de mención algunos pasajes, ricos en admirables argumentaciones, del artículo de A. H. Armstrong, «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *Clasical Quarterly*, julio-octubre 1938, pp. 191-192. La división que hace Epicuro de los acontecimientos en tres categorías, los que son provocados por la necesidad, los provocados por la casualidad y los que tenemos bajo nuestro control, se estudia en relación con los supuestos de Platón y Aristóteles. «La obra de Epicuro (y en esto parece haber sido original) consistió en romper la concepción tradicional de la Casualidad-Necesidad: permaneciendo dentro de los límites de su sistema, y sin implicar principios inmateriales e irracionales, Epicuro crea una estructura y unos supuestos de regularidad y de orden, que con todo dejan lugar a la existencia de un principio irregular y caprichoso en el mundo... Sentimos la tentación de reconocer en esta distinción el intento consciente de encontrar, sobre bases materialistas, un adecuado sustituto de la cosmología platónica.»

pueden ser «recordadas» en caso de que se utilice una técnica adecuada. El círculo imperfecto que trazamos sobre la arena nunca podrá ser el origen del conocimiento de la verdadera relación entre la longitud del diámetro y la circunferencia, sino, como mucho, puede ayudarnos a descubrir estas relaciones en nosotros mismos, «a recordarlas»; y la ciencia que nos ayuda en este esfuerzo de la memoria es la geometría. Así también el conocimiento de la verdad, de la belleza y de la bondad no deriva de la experiencia, sino que debe ser recordado con la ayuda de una nueva ciencia que será la dialéctica. Dialéctica significa discusión realizada de forma racional. El constante esfuerzo por determinar las verdaderas condiciones de una discusión racional puso en claro importantes principios de lógica, colocados luego por Aristóteles en la base de su sistema lógico. La preocupación por la geometría promovió el progreso de esta ciencia. Estas fueron las mayores contribuciones de la Academia al conocimiento humano.

En este punto se nos presenta una grave dificultad. Si toda la verdadera ciencia es de este tipo, no experimental, sino *a priori*, ¿cuál es la relación que existe entre este conocimiento y el mundo en que actualmente, aunque sea temporalmente, vivimos? El conocimiento cada vez mayor de esta dificultad es el origen del diferente punto de vista que se manifiesta en los últimos diálogos de Platón. En la *República* y en el *Fedón* no duda en enseñar que cualquier influencia de las impresiones de los sentidos sobre el alma puede verificarse solamente en los malvados. Toda la verdadera ciencia debe alejarnos de los sentidos. Más tarde, en el *Teeteto,* se adapta más a la realidad y enseña que los datos de los sentidos, aunque en sí mismos no representen conocimiento, son, sin embargo, la materia del conocimiento. Define clara-

mente la diferencia entre la percepción sensible y el pensamiento, y su discusión constituye una importante contribución a la ciencia, todavía joven, de la psicología.

Platón no llega a ningún punto firme. *Iam de Platonis inconstantia longum est dicere,* demasiado largo sería hablar de la inconstancia de Platón, lamentaron hace mucho tiempo los epicúreos [6]; sin embargo, de hecho, la necesidad de adaptarse a la naturaleza, que ya informa los últimos diálogos, permaneció siempre extraña a sus programas educativos. También en las *Leyes* la naturaleza queda rigurosamente excluida del *curriculum* de estudios. Las materias de enseñanza deben ser la aritmética, la geometría, la astronomía, la armonía y la dialéctica; pero estos términos no significaban precisamente lo mismo que significan hoy para nosotros. Por aritmética se entendía la teoría de los números y no la aritmética práctica que hoy aprendemos desde la escuela. También la geometría estaba completamente separada de sus aplicaciones prácticas, no era un método de medida de las cosas, sino que trataba de estudiar las relaciones espaciales, independientes de números y medidas. La astronomía, indisolublemente conectada a la teología astral, no se preocupaba de la estructura física de los cuerpos celestes: era sólo una ciencia de las posiciones y, en el fondo, una geometría esférica. La armonía era el estudio de las proporciones. La dialéctica era, como ya hemos visto, un esfuerzo por llegar a la verdad disciplinando la discusión según ciertas reglas que garantizaban su validez, pero que no producían ningún nuevo conocimiento. La idea de que todas estas técnicas pudieran ser instrumento para la investigación de la naturaleza era completamente extraña al sistema platónico: eran solamente la gimnasia del alma.

[6] Cicerón, *De natura Deorum,* I, 12.

Fueron consideradas como las materias de una educación apta para formar una clase dirigente cuyas funciones podían ser las de sobreponerse a la actividad productiva, nunca la de dedicarse a ella y desarrollarla.

La posición de Epicuro era completamente distinta. Para él, el hombre, alma y cuerpo, era un organismo formado sobre la tierra en el curso de la historia; sus sentidos eran instrumentos por medio de los cuales el hombre tomaba conocimiento del mundo circundante, del mundo material en que vivía; las facultades mentales eran una de tantas actividades del organismo considerado en su complejidad, nacían del exterior por medio de las actividades sensoriales y no tenían ningún significado si no estaban en relación con los sentidos; todo conocimiento era un conocimiento del mundo material, y un progreso en este género de conocimiento sólo podía obtenerse por medio de una continua referencia a la evidencia de los sentidos; ninguna técnica matemática o lógica tenía otra utilidad que la de ayudar a interpretar u organizar los datos de los sentidos. El conocimiento de cómo debía actuar el hombre, si como individuo o como miembro de una sociedad, dependía también de las percepciones de los sentidos. Las bases de todo esto eran las sensaciones del placer y del dolor. La ética y la política eran ramas de la filosofía natural, eran normas hechas por el hombre para regular su comportamiento, y derivadas de la experiencia, normas modificables siempre que el creciente conocimiento de la naturaleza enseñase al hombre modos mejores para el bienestar del alma y del cuerpo. Era característica esencial de la educación el conocimiento de la naturaleza y el hábito de atenerse siempre a los testimonios de los sentidos. En la medida en que puede manifestarse, el testimonio de los sentidos era siempre

cierto, aunque de su interpretación pudieran nacer innumerables errores.

Este completo cambio del sistema platónico es considerado casi universalmente, en los manuales de historia de la filosofía antigua, como prueba de una total indiferencia del epicureísmo por los valores de la cultura griega, cuando en realidad representa una conservación del elemento más característico y vital de esta cultura, de su esencial originalidad, de su única contribución a la humanidad: la investigación del conocimiento de la naturaleza y el esfuerzo por basar en él su vida. Para sostener su opinión, los adversarios de Epicuro citan la frase de una carta dirigida por Epicuro a Pitocles y conservada hasta nuestros días: «Levanta el ancla, muchacho, y huye de toda forma de cultura», como si significase algo distinto que un ataque justificadísimo a la Cultura con C mayúscula, de la que Grecia estaba excesivamente plagada. El verdadero significado de la exhortación a Pitocles podrá ser comprendido inmediatamente si se pone en relación con la defensa de la filosofía natural contra la «Cultura», que hemos querido poner como epígrafe de este volumen. La defensa de una verdadera cultura es, en Epicuro, profunda y persuasiva. Consideremos el clásico epigrama conservado en otro fragmento: «No debemos *pretender estudiar* la filosofía, sino *estudiarla* realmente, porque no necesitamos apariencias de salud, sino la salud misma.» Habla aquí un hombre para el que cultura y vida eran inseparables.

Pero los que acusan a Epicuro de hostilidad hacia la cultura se sirven también de un argumento que ya estaba entre los utilizados por sus detractores, comenzando por Plutarco. Vivía en Grecia un ilustre matemático llamado Polieno, que hemos mencionado entre los que se unieron a Epicuro cuando enseñaba en Lámpsaco, antes de esta-

blecerse en Atenas. Epicuro lo persuadió para que abandonara la geometría y se hiciera epicúreo, abrazando la teoría física del atomismo. Parecería increíble que desde entonces hasta nuestros días esto pudiera citarse con tanta insistencia como prueba de la hostilidad de Epicuro hacia los estudios más avanzados y las disciplinas más difíciles. En realidad se trata de una prueba de algo muy diferente. ¿Es posible suponer que un insigne matemático abandonase su sistema de estudio para responder a la invitación de un indolente anti-intelectual? Si Epicuro pudo persuadir a Polieno para que abandonara las matemáticas por la física, esto sucedió, según toda lógica, porque entre las dos disciplinas había alguna oposición. Si en Grecia la matemática hubiera sido en esta época la sierva de la investigación física, no habría existido ningún contraste entre las dos disciplinas. Por el contrario, las matemáticas pitagóricas y la matemática de la Academia eran los sustitutos de la investigación física. La geometría había usurpado el puesto a la física. En el sistema platónico, las relaciones espaciales eran realidad. La verdadera ciencia era ciencia *a priori;* la única cosmología a la que podía conducir era a la cosmología del *Timeo.* La escuela de Epicuro debía defender a la ciencia de tal deformación. Atomismo y matemática pitagórica son incompatibles. La concepción, no *matemática,* sino puramente *física,* del atomismo: que un cuerpo que tenga extensión en el espacio y por ello sea matemáticamente divisible, es en realidad físicamente indivisible, era una ley fundamental de la física, y así lo era para Epicuro. Pero ésta era una deducción de datos sensibles, no una verdad «recordada» por el alma apartándose del contacto con las cosas materiales. Por esta razón, en la base de la diferencia entre platonismo y epicureísmo está la disputa acerca de la prioridad de la razón o de

la experiencia, de la matemática o de la filosofía natural: el hecho de que Epicuro haya sido capaz de convertir a su punto de vista a uno de los matemáticos más ilustres de su tiempo, no es una extraña prueba de ignorancia o de indiferencia hacia las cosas más elevadas de la mente, sino, por el contrario, una demostración de la probabilidad (actualmente afirmada por fuentes documentales) de que Epicuro se orientó seriamente hacia el estudio de las diferencias fundamentales entre su filosofía y la de la Academia y estuvo en condiciones de causar estupor a un docto matemático con la exactitud de sus opiniones.

Naturalmente, yo no trato de sostener que el propio Epicuro fuera un buen matemático. No existe ninguna prueba de que lo fuese e igualmente faltan los indicios para suponer que no lo era. Queriendo defender el campo de la física de la intromisión de los elementos matemáticos que terminaban por no sostenerla, sino por corromperla, parece que se equivocó al valorar el verdadero servicio que la matemática podía hacer a la causa de la filosofía natural. Hizo todos los esfuerzos por observar los hechos, no hizo ningún esfuerzo por valorarlos. Este defecto tuvo efectos imprevistos en el campo de la astronomía. La matemática pitagórica había invadido la astronomía con resultados desastrosos de todo tipo. Mientras hacía posible una tentativa de valoración de la distancia y del tamaño de los cuerpos celestes, aceptaba el concepto de su eternidad y divinidad y se servía de estas supersticiones para hacer aceptar la creencia de que todos los cuerpos celestes eran esferas perfectas y se movían a través de la eternidad siguiendo círculos perfectos. Para el epicúreo, en cambio, los cuerpos celestes eran casuales agrupamientos de átomos, inanimados, caducos, y su forma y su movimiento podían demostrarse como irregulares. Oponiéndose a la deificación platónica de los cuer-

pos celestes, alimentando las más graves sospechas contra una matemática tan íntimamente ligada a estas supersticiones, Epicuro basó su teoría del tamaño de los cuerpos celestes únicamente en el testimonio de sus sentidos, sin la ayuda de ningún cálculo matemático.

Eso condujo a Epicuro a un error importante: aseguró que el Sol es más o menos del tamaño con que nosotros lo vemos. Este es seguramente el testimonio más perjudicial que puede aducirse contra él como prueba de ignorancia o de indiferencia contra una ciencia de su tiempo. Sin embargo, es necesario examinar el argumento con que Epicuro sostiene su punto de vista. Afirma que generalmente una llama parece en la tierra más o menos del mismo tamaño hasta que se nos coloca lo suficientemente cerca como para que nos afecte su calor. Estando nosotros ahora fuertemente afectados por el calor del sol, es muy probable que no estemos tan lejos como para verlo mucho más pequeño de lo que es realmente. El error es importante; ¿pero no contiene el propio argumento los medios para su corrección? Si tenemos en cuenta la explícita afirmación de Epicuro de confirmar todo juicio con la referencia al testimonio de los sentidos, vemos que el error no excluía la posibilidad de un futuro progreso. Este caso nunca se daría con respeto a las opiniones de Platón. Platón había «probado» que el Sol y la Luna eran divinos porque tanto los griegos como los bárbaros se postraban ante ellos cuando nacían o se ponían; había tratado de imponer estas creencias como una ortodoxia, y mantenerlas con una inquisición que castigase con penas de cárcel y muerte a los honestos disidentes. Habla muy poco a favor de nuestra civilización el hecho de que Platón sea considerado como la cumbre de la filosofía griega y Epicuro sea despreciado como un espíritu indolente aparecido en una época de decadencia,

que no pudo elevar su débil alma hasta alcanzar las alturas platónicas.

Hemos hablado de la oposición entre el sistema epicúreo y el platónico en la epistemología y en la matemática. Nos queda por decir todavía algo acerca de otro campo estrechamente unido a ellos: la teoría de la naturaleza del lenguaje. Cuando Whewell escribe: «Hay dos modos de comprender la naturaleza: examinar sólo las palabras y los pensamientos a que aluden; examinar los hechos y las circunstancias que hacen surgir estas nociones... Los griegos siguieron el primero, estudiaron la vía *verbal* o *especulativa* y se equivocaron»[7], es Whewell quien se equivoca al dirigir esta acusación contra los griegos: habría debido limitar su ataque sólo a algunas escuelas griegas, en particular a la de Platón, y excluir a algunas otras, en particular a la de Epicuro.

Platón no comprendió la naturaleza del lenguaje, como demuestra claramente una carta del *Cratilo:* no comprendió con claridad la naturaleza simbólica de las palabras, sino que pensó que había alguna conexión esencial entre la palabra y la cosa simbolizada. Permaneció por ello prisionero de las palabras, y tenemos en ello un ejemplo notable a propósito del movimiento: habiendo establecido que su extraño concepto de un «movimiento que se mueve a sí mismo» podía llamarse «alma» *(psyche),* inmediatamente atribuyó al «movimiento que se mueve a sí mismo» todo el rico contenido de la palabra «alma»[8], y como los cuerpos celestes parecían moverse

[7] Whewell, *History of the Inductive Science,* vol. I, p. 27.

[8] *Leyes,* X, 896: τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῄς λόγον ἔχειν τὴν οὐσίαν ἥνπερ τοὔνομα ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; Α Θ. Φημί γε.

«¿Dices tú que lo que se mueve a sí mismo contiene en la misma palabra su propia esencia, pues todos nosotros damos al alma este mismo nombre?» «Lo digo.» Añadimos aquí que, en el

a sí mismos, los dotó de pensamiento y de sensibilidad y, en general, de todos los fenómenos de la vida.

Los filósofos jónicos no habían caído en esta confusión; pero como había sido introducida en la filosofía por Platón, debía ser formalmente rechazada por Epicuro. Enseña entonces que el lenguaje es un fenómeno natural como cualquier otro, explicable sólo con el estudio de su historia. En resumen, la historia del lenguaje consiste, según él, en el hecho de que los sonidos emitidos por el hombre, como los de los demás animales, bajo el impulso de la emoción, se desarrollaron por convención convirtiéndose en un instrumento apto para comunicar los pensamientos de un hombre a otro. Por ello, si se considera el lenguaje como un medio para indagar en la naturaleza, hay que preocuparse siempre por determinar el significado de las palabras en relación con las cosas, y no la naturaleza de las cosas a través del examen de las palabras [9].

El énfasis con que Epicuro exalta la identidad entre filosofía y conocimiento de la naturaleza, y el testimonio

Cratilo, Platón imagina un «legislador» que da los nombres a las cosas después de haberlas sometido a la aprobación de un «dialéctico». En algunos pasajes *(Meteorología,* 339 B, 16-30; *De los cielos,* 270 B, 16-25, y 302 B, 4), Aristóteles, siguiendo a Platón, intenta sacar pruebas físicas de la etimología: aither: aei thein; αἰθήρ = ἀεὶ θεῖν (aire: moverse siempre). Lucrecio (V, 1.041 sg.) rechaza desdeñosamente la idea de un legislador de la lengua. Bacon está de acuerdo con Lucrecio y los epicúreos, y cubre de desprecio esta teoría de Platón, definiéndola «avara de verdad y estéril de frutos» *(De aug.,* VI, 1).

[9] V. *Carta a Heródoto,* párrs. 75, 76 y 37, 38. Las pocas palabras que en este libro he dedicado a la teoría de los epicúreos sobre el lenguaje no dan una idea de la perfección y del grado de complejidad de su trabajo en este campo. Véase Philip H. de Lacy, «The Epicurean Analysis of Language», *American Journal of Philology,* enero 1939.

de los sentidos como criterio de verdad, acercó su escuela a los médicos hipocráticos, que tenían aspiraciones e ideas afines. El uso frecuente de la terminología técnica epicúrea en los tratados de medicina de la época, de los que hemos citado un ejemplo en la página 64, es una prueba de la influencia que tuvo la escuela en el progreso de la ciencia médica. Epicuro mismo escribió sobre medicina. La medicina se enseñaba en la escuela epicúrea de Nápoles que Virgilio frecuentó de joven. El *De rerum natura* es rico en nociones fisiológicas. Por lo demás, la doctrina epicúrea de la mortalidad del alma está tan sólidamente basada en las pruebas fisiológicas, como el concepto platónico de su inmortalidad está débilmente basado en la matemática.

A causa de sus diferencias con los matemáticos, los epicúreos no influyeron sobre el progreso de los estudios astronómicos que se difundieron en aquel tiempo; pero tuvieron notable importancia en cuanto que la característica principal de su programa de instrucción era la polémica contra la teología astral defendida por Platón en las *Leyes*, la cual tuvo gran influencia sobre el estoicismo. Asociar la actividad psíquica a masas de materia inanimada significaba para Epicuro destruir tanto la ciencia como la religión. Según sabemos por Lucrecio [10], los epicúreos pensaban que el sol y la luna eran mucho más aptos para ponerse como ejemplos de cosas «completamente privadas de movimiento vital y de sensibilidad» que para ser incluidos entre los dioses; y en armonía con sus teorías fisiológicas, los epicúreos consideraban absurdo suponer que existiese una mente sin estructura física adecuada, «dividida por los nervios y la sangre». En el rigor de estas convicciones, el principal argumento

[10] Lucrecio, *De rerum natura,* V, 110 ss.

de la polémica epicúrea contra la superstición estaba dirigido contra la teología astral de Platón y de los estoicos. En la *Carta a Heródoto*, Epicuro se expresa así:

«Los movimientos de los cuerpos celestes, sus giros y eclipses, su salida y ocaso y todos los fenómenos relacionados con ellos, no deben pensarse como debidos a algún ser que los controla y los ordena, o los ha ordenado, y que al mismo tiempo goza de una perfecta felicidad unida a la inmortalidad. Realmente, dolores y preocupaciones, ira y alegría, no están en relación con una vida feliz, sino que se encuentran donde hay debilidad y temor y dependencia de los demás. No debemos por lo demás creer que los cuerpos celestes, que no son sino llamas retenidas en una masa, sean felices por imponerse voluntariamente estos movimientos. Debemos, por el contrario, mantener el carácter propio para cada expresión, como, por ejemplo, para la felicidad que aplicamos a nuestras concepciones de los dioses, de manera que no puedan surgir opiniones contrarias al concepto de su majestad. De otra forma, esta grave contradicción provocaría una mayor confusión en la mente de los hombres. Debemos, por tanto, creer que estas mismas leyes de regulación se deben a la originaria inclusión de la materia en tales aglomerados, ocurrida durante el proceso de formación del mundo» [11].

Acostumbra a considerarse el ataque de Epicuro contenido en este pasaje como un ataque dirigido contra la «mitología popular» [12]. Tal opinión no tiene fundamento. «Los fenómenos del cielo han sido siempre considerados —escribe Nilsson— como la fuente principal de la fe en los dioses. *Pero esta fe no es de origen popular.* Entre

[11] Epicuro, *Carta a Heródoto*, párrs. 76-77.

[12] Bailey, en su nota a este pasaje, se refiere a las opiniones de Epicuro sobre «las falsas explicaciones de la mitología popular».

las ciencias naturales griegas, la astronomía se había desarrollado en último término y había sido estudiada más atentamente; y es éste el verdadero motivo por el que los cuerpos celestes entraron en la discusión de las cuestiones religiosas y científicas y ocuparon en ellas un puesto preeminente. Su culto adquirió carácter popular sólo cuando la astrología, bajo la influencia oriental, conquistó una posición preeminente; *la filosofía había allanado el camino imprimiendo en la mente del pueblo, y más particularmente del pueblo culto, la idea de un especial derecho de los cuerpos celestes a la divinidad*» [13]. Por «filosofía», en la parte en cursiva al final de este pasaje, léase «Platón», especialmente el Platón de las *Leyes*, y habremos descubierto por fin el argumento específico de la polémica de Epicuro.

A pesar de la común opinión de que la mitología popular es el «personaje malo de la comedia», ¿puede pensarse que Epicuro no tuviera en su mente a Platón? Este ataque es sin duda tal como para implicar a la mitología popular; pero también parece tomar en consideración alguna teoría concreta sobre teología astral formulada por una mente o mentes cultas. El mismo manual titulado *Cartas a Heródoto* está destinado a mentes instruidas y educadas que no podían carecer de una familiaridad con las principales corrientes del pensamiento de la época, y si Epicuro se hubiera limitado a atacar la mitología popular, sin duda no habría desatado las dudas de cuantos tenían familiaridad con las doctrinas platónica y estoica de los fenómenos celestes. Las teorías por él combatidas exigen una atención metódica a los estudios astronómicos, atención más precisa que la justificable para una mitología popular. Esta interpretación teológica, que él refuta,

[13] Nilsson, *op. cit.*, p. 267.

de «los movimientos de los cuerpos celestes y de sus órbitas», es decir, de los solsticios de los movimientos más complicados de los planetas, «de los eclipses y de la salida y del ocaso y de los fenómenos relacionados con ellos», no tiene el valor de una mitología popular, sino de una complicada teoría de orden teológico. En particular, la referencia a «las leyes de regulación» y la refutación que opone al argumento de la divinidad de los cuerpos celestes, parecen indicar claramente cómo en su polémica Epicuro tenía en su mente algo más que la mitología popular. Por mi parte, creo que el ataque no se dirige contra la mitología popular en sí misma, sino contra las versiones cultas de la mitología popular elaboradas por filósofos como Platón y los estoicos. Este punto es de fundamental importancia para comprender toda la orientación de la escuela epicúrea. Epicuro trataba de abatir todo el sistema del «hombre áureo», sus falsos postulados metafísicos, base para unas absurdas conclusiones políticas; y ésta era la preparación necesaria para rescatar la mente humana de las pesadillas de la superstición.

11. *LA RELIGION DE EPICURO*

Determinismo y libre albedrío. Los dioses y el pueblo. La nueva teología de Epicuro.

Epicuro no habría restaurado íntegramente el sistema de Demócrito si hubiera podido liberar el mundo griego de la influencia de la Academia. El sistema atómico fundado por Leucipo y Demócrito estaba a sus ojos viciado por un defecto fundamental: había establecido una teoría de determinismo universal, incluyendo al hombre en la misma cadena de causalidad mecánica que la materia inanimada. Esto, a los ojos de Epicuro, era para el género humano una pesadilla peor que la creencia en los mitos.

En el pensamiento de Epicuro la libertad de la voluntad humana era un dato de hecho establecido por la observación. El hombre no se mueve simplemente porque se le empuja, sino que decide moverse y luego pone en práctica su decisión. Los motivos que determinan sus acciones pueden ser infinitamente variados, desde el deseo de procurarse algo de comer hasta el deseo de liberar la mente humana de la superstición. Un hombre correctamente educado siempre debería dejarse guiar en sus acciones, del tipo que sean, por la filosofía de la natu-

raleza. Tal filosofía podría incluir los motivos más altruistas. «Vana es la palabra del filósofo si no alivia el sufrimiento del hombre.»

¿Pero cómo pueden tales opiniones y sentimientos conciliarse con la doctrina del atomismo? Si el universo es simplemente una masa de átomos que andan errantes en el vacío, ¿dónde ocurren esos procesos espirituales de que habla Epicuro? El responde que cosas como la belleza, la verdad y la felicidad son, como todas las cosas, partes de la naturaleza. No niega su existencia: niega la posibilidad de una existencia en algún mundo ideal donde almas inmateriales existirían antes y después de haber venido a este mundo. Esto era para Epicuro un contrasentido. Pero que los hombres debían estar animados por grandes ideales, que debían amar al prójimo más que a ellos mismos, que podían encontrar su felicidad en la dedicación a causas universales como es el estudio de la naturaleza o la organización de un movimiento para liberar la mente humana de la superstición; estas ideas no sólo no eran extrañas a Epicuro, sino que eran el verdadero meollo de su acción.

De ello se seguía que, si el universo es en último análisis sólo átomos y vacío, los átomos debían ser de un género tal, o al menos debían ser capaces de un ordenamiento tal, como para admitir estos futuros desarrollos. En los escritos de Epicuro encontramos dotados a los átomos de un movimiento espontáneo, y tal movimiento se relaciona con el fenómeno de la libertad de la voluntad humana. En los escritos del discípulo de Epicuro, Lucrecio, se da mucha importancia a las infinitas posibilidades que pueden derivar de las nuevas disposiciones de los átomos [1]. Es siempre peligroso comparar las opi-

[1] *De rerum natura, I,* 684-689, 798-802, 817-829.

niones de pensadores antiguos con los resultados de la ciencia moderna; pero si tenemos en cuenta que toda la ciencia química, tal como hoy se presenta, no había sido aún descubierta, es útil parangonar la doctrina de los epicúreos sobre las nuevas cualidades que surgen como resultados de nuevos tipos de sistematizaciones de los átomos, con la moderna teoría de que cada uno de los constituyentes del cuerpo humano existe también en un estado inorgánico. Los mismos elementos que constituyen los cuerpos inanimados, que poseen fuerza de cohesión y de atracción, y tensión superficial, pueden también formar las plantas, que tienen una sensibilidad y pueden crecer y reproducirse; y los animales que tienen además la posibilidad de moverse y de ejercitar algunas facultades mentales; y los hombres, que pueden aspirar a la filosofía. Dentro de los límites de su ignorancia de la ciencia del mundo moderno, este concepto general estaba completamente claro para los epicúreos, los cuales, como los antiguos pensadores jónicos, eran evolucionistas. Pero habían llevado su pensamiento aún más lejos y consideraban el libre albedrío como una cualidad de la materia organizada de una forma determinada, una cualidad que había adquirido existencia a lo largo del curso de la historia del mundo que habitamos y cuya naturaleza y límites podían ser comprendidos solamente mediante el estudio de la ciencia general que es la filosofía natural. En el desarrollo de esta investigación concibieron teorías admirables, como la que trata del origen y desarrollo del lenguaje; en estos estudios crearon la ciencia de la antropología, de la que hablaremos ahora [2].

[2] Para la concepción epicúrea según la cual el hombre progresa en la historia hacia la libertad desde la necesidad, véase *Carta a Heródoto*, párrafo 75: «Además debemos suponer que también la naturaleza humana fue adiestrada y obligada simple-

La teoría del *clinamem* o «desviación» de los átomos por medio de la cual Epicuro se esforzó en dotar a los átomos de un elemento de espontaneidad, se considera comúnmente como una invención pueril, suficiente por sí sola para demostrar la incompetencia de su creador en el terreno de la filosofía. Se sostiene además que Epicuro se atribuyó todo cuanto había de bueno en el atomismo de Demócrito, y que, además de deformar sus concepciones con estas modificaciones, mostró su ingratitud reivindicando su independencia con respecto a Demócrito en las concepciones fundamentales y minimizando la importancia de las conquistas de este último. Pero los escritos de Cyril Bailey y de otros han venido a modificar estos juicios erróneos.

Según la opinión de Bailey, aunque a menudo se diga que Epicuro se apropió el sistema atómico de Demócrito con poca ponderación, ya que esto era propio de sus corrompidas teorías morales, el atomismo de Demócrito requería la corrección introducida por Epicuro. Además, era completamente inadecuado para ser introducido en el sistema del epicureísmo sin esa corrección. Epicuro adoptó el atomismo porque era el resultado más seguro de los dos siglos de especulación física que separaban a Tales de Demócrito. Sin embargo, Epicuro sabía que a la doctrina de la naturaleza de los átomos le faltaba la confirmación de la experiencia sensible. En la naturaleza de las cosas, los átomos nunca pueden ser objeto de experiencia sensi-

mente por las circunstancias a hacer muchas cosas de todo tipo; y que más tarde el hombre, con la ayuda de la razón, elaboró todo lo que la naturaleza sólo había sugerido, e hizo nuevos descubrimientos, etc.» De este modo, la Intención hace su aparición en el curso de la historia. No se trata desde luego de un carácter metafísico del hombre, sino de un carácter que ha adquirido a través de la historia.

ble, aunque sean el fundamento de un sistema en que el criterio de verdad viene dado por la prueba de los sentidos. La teoría de los átomos, pues, según el sistema de Epicuro, debe ser siempre susceptible de revisión, cuando la experiencia pueda esclarecer algunos nuevos conocimientos sobre los objetos sensibles, en contraposición a la teoría que concibe la naturaleza del átomo como eternamente estática. El testimonio de los sentidos no se basa en la teoría del átomo, sino que es la teoría del átomo la basada en el testimonio de los sentidos. Entonces, según Epicuro, sólo ha sido descubierto por Demócrito un elemento importante del comportamiento de algunas cosas que vemos y tocamos, es decir, el elemento por el que los seres vivos se diferencian de la materia inanimada y que llamamos libre albedrío. Según Epicuro, la teoría democritea del átomo se apoyaba en una base insuficiente de observación. Su necesaria corrección fue introducida por la teoría de la «desviación».

Como Epicuro fue tan denigrado y Platón tan exaltado, es conveniente, cuando se presenta la ocasión, declarar las propias opiniones deshaciendo todo equívoco. A mi parecer, la denigrada teoría de la «desviación» de los átomos es de una lógica, de una filosofía y de una coherencia muy superiores al tejido de absurdos con que Platón intenta demostrar la conclusión de que el Sol puede pensar, sentir y prever. Por otra parte, Epicuro no siente la necesidad de encarcelar o ejecutar a quienes se negaran a seguir su camino.

En el pasaje de la *Carta a Heródoto* que hemos citado en la página 151 se habrá observado que Epicuro rechaza la teoría platónica según la cual los cuerpos celestes son divinidades animadas, no sólo basándose en una exacta idea de la naturaleza de los cuerpos celestes, sino más explícitamente en base a una idea exacta de los dioses.

Entonces, ¿qué debemos pensar de la teología epicúrea? Es una cuestión que plantea controversias y sobre la que recientemente se ha arrojado nueva luz.

Aunque algunos escritores antiguos acusaran a Epicuro de ser ateo —la acusación proviene de Cicerón y de Plutarco—, siempre se ha sabido que profesó fe en los dioses y les atribuyó gran importancia en su sistema. Constituían un objeto de reverencia y de devoción y eran para los devotos un ejemplo de lo que debía ser la verdadera vida epicúrea. No estaba, sin embargo, claro cómo la existencia de dioses inmortales podía ser explicada tomando como base el sistema atomista. Además, Epicuro insistía en afirmar que los dioses no tomaban parte en el gobierno del universo; y así caía en la sospecha de enseñar que no se preocupaban de los hombres. Los coloca en los *intermundia* o regiones vacías del espacio, entre innumerables mundos en cuya existencia creía. Aparecían así como añadidos superfluos al universo de Epicuro y lo extraño era que Epicuro se hubiese preocupado de incluirlos, a menos que realmente fuese cierta la sospecha de Plutarco, y que hubiera hecho esto sólo para escapar de la acusación de ateísmo. A la luz de los recientes descubrimientos parece posible entender el problema un poco más claramente.

Para quien simpatizaba con el epicureísmo había sido siempre posible encontrar algo que decir como justificación de la teología epicúrea. Así, Gassendi, en el siglo XVIII, había sostenido que Epicuro había enseñado una religión excepcionalmente pura. Hace distinción entre los elementos serviles y los elementos filiales de la religión: las religiones serviles consideran un cambio de servicios entre los dioses y los hombres; las filiales consideran la pura devoción ofrecida por el hombre a la divinidad. Afirmó así que la religión de Epicuro era errónea

sólo en el elemento servil. La defensa de Gassendi tenía una justificación, pero no sirvió para integrar la religión de Epicuro en el esquema general de las cosas; demostró su santidad, pero no su validez intelectual.

En tiempos más recientes, los apologistas de la religión han atribuido una gran importancia, como prueba de la existencia de Dios, al argumento del supuesto consenso universal de todos los pueblos. En el *De natura deorum* de Cicerón (I, 16), el defensor del epicureísmo dice al defensor de la escuela: «Sólo ve que la primera prueba de la existencia de los dioses está en el hecho de que la naturaleza misma ha imprimido su concepto en el alma de todos.» Martha, más recientemente, notó que había que subrayar el hecho de que Epicuro fue el primero en servirse de este argumento; y después de él, los demás lo han considerado muy atentamente. El hecho es importante para nosotros sólo en tanto en cuanto muestra la íntima conexión de la teoría epicúrea con el resto del sistema. Epicuro no creía que pudiese existir en la mente una idea que no fuese el resultado de imágenes impresas sobre los órganos de los sentidos; estas imágenes, pensaba, se llevaban a los sentidos por medio de corrientes de átomos procedentes del objeto percibido. Por ello, si normalmente se encuentran en las mentes humanas conceptos de los dioses, estos conceptos deben encontrarse en las mentes gracias a una real existencia de los dioses, que han emitido imágenes que a su vez han producido tales conceptos.

Ningún pueblo fue tan inclinado al antropomorfismo como el pueblo griego. Por lo menos desde los tiempos de Homero en adelante, los griegos, exceptuando unos pocos filósofos, concibieron siempre a sus dioses en forma humana. En estos dioses del pueblo creía Epicuro, a pesar de que no creyese en todo lo que el pueblo creía de

ellos: su teología es una especie de teología popular modificada. En el segundo párrafo de su *Carta a Meneceo* encontramos los detalles más completos de su pensamiento:

«Debes hacer y practicar las cosas que yo te he recomendado incesantemente, considerándolas como los principios fundamentales de una vida recta. Antes que nada cree en la existencia de Dios como ser inmortal y feliz, exactamente como está grabado en las mentes humanas el concepto común de la divinidad, y no le atribuyas nada opuesto a su inmortalidad o que no se acople a su felicidad. Los dioses existen, desde el momento en que su conocimiento procede de una clara evidencia; pero no son como la mayoría cree, ya que en realidad ella no nos lo presenta coherentemente con lo que de ellos creen. Un hombre impío no es el que niega a los dioses en que cree la mayoría, sino el que atribuye a los dioses las creencias de la multitud.»

En el pasaje citado en la página 151, donde Epicuro critica el concepto de la divinidad de los cuerpos celestes, no se hacía ninguna referencia a las creencias de la multitud, por la razón muy comprensible de que la teología astrológica allí combatida no era la fe del pueblo, sino la enseñanza de las escuelas. La religión que Epicuro rechaza es la religión del Estado, conscientemente construida por filósofos políticos. Cuando consideramos cuál es la religión que Epicuro acepta, aun deseando modificarla, vemos que es la religión del pueblo. A sus discípulos les ordena creer en la inmortalidad y en la beatitud de los dioses, «exactamente como la idea común de divinidad está impresa en las mentes humanas».

El contraste es escandaloso y pone en peligro nuestra interpretación de toda la orientación del movimiento epicúreo. El epicureísmo, aunque dependiese claramente de

su genial iniciador, era un movimiento popular, nacido para despertar el coraje y el respeto de sí mismo, en el pueblo y en el hombre medio. Critias había hablado del hombre «astuto y sabio» que había inventado la idea de una divinidad eterna y omnisciente y había colocado sus dioses en la bóveda del cielo y los había puesto en relación con el trueno y el rayo *porque pensaba que ésta era la mejor manera de atemorizar a los hombres.* En la poesía de Píndaro, estos dioses habían sido los amigos y protectores de los príncipes y de los poderosos y habían tronado y lanzado rayos de forma favorable para esos grandes personajes, que eran, en el fondo, el producto de las intrigas extramatrimoniales de sus divinos protectores, y en gran manera terroríficos para la masa oscura que no podía contar con divinidades entre sus antepasados. Platón había recibido y perfeccionado toda la concepción para contentar a una época sofisticada y la sensibilidad moral de su carácter complejo; pero estaba tan lejos de cualquier sentimiento de simpatía o comprensión hacia el pueblo, que nunca pensó más que en términos de legislación o de imposición de las leyes desde arriba. La exacta medida de su fe en los poderes de atracción de su teología astral nos la da el que las conclusiones debían ser impuestas por medio de la policía y mantenidas por la persecución. Esta religión de terror construida conscientemente e impuesta por el Estado constituía el objeto principal de la polémica de Epicuro. Y cuando Plutarco y algunos otros le tacharon de «ateo», lo hicieron porque no podían o no querían distinguir entre religión de Estado y simple fe en los dioses.

Plutarco, en su polémica contra el epicúreo Colotes, conservada hasta nuestros días, escribe: «La religión es lo que une y mantiene unida a la sociedad humana, es el fundamento, el sostén, la base de todas las leyes que

los epicúreos subvirtieron y trastornaron completamente; no actuaron secretamente y con encubiertos giros de palabras, sino que abiertamente y desde el principio exponen lo más importante: el concepto de divinidad y de religión.» Esto demuestra tanto la audacia de la polémica de Epicuro como su objetivo, la religión que había sido edificada para sostener las leyes. Sólo con respecto a este tipo de religión tenía razón Plutarco al llamar ateo a Epicuro.

Pero, en lo que respecta a su completa aversión a la religión del Estado, es muy interesante descubrir cómo Epicuro sentía la existencia de una genuina religión popular, no necesariamente extraña a su filosofía, a la que él podía acercarse. Sus secuaces debían creer en las divinidades felices e inmortales, según la idea común de dios grabada en la mente humana. Pero, continúa Epicuro, hay en las concepciones populares incongruencias que deben ser eliminadas; y explica estas incongruencias en las frases que siguen al pasaje citado. Es interesante, como índice del importante progreso llevado a cabo en la interpretación del epicureísmo, el hecho de que hasta estos últimos años no se haya dado una interpretación correcta a tales afirmaciones [3].

El error de la concepción popular de los dioses es,

[3] La tradición por la que se cree que Epicuro enseñó que los dioses son indiferentes con respecto a los hombres ha sido negada por el resultado obtenido por Christian Jensen, que ha llegado a reconstruir de los fragmentos de Herculano una carta de Epicuro. Ahora ya está claro que Epicuro hablaba de la indiferencia de los dioses hacia los hombres *malos*, pero también de su activa amistad hacia los buenos. V. Christian Jensen, *Ein Neuer Brief Epikurs (Una nueva carta de Epicuro)*, Berlín, 1933. Una reseña del descubrimiento de Jensen puede encontrarse en mi artículo «The Gods of Epicurs and the Roman State», *The Modern Quarterly*, vol. I, n. 3.

según Epicuro, la creencia de que castigan a los malos o (error aún más grave) los colman de beneficios. En realidad, los dioses, en tanto que «acogen con benevolencia» al hombre bueno, parecido a ellos, se desinteresan del malvado. La razón de esta distinción en la disposición de los dioses hacia los hombres buenos y malos es la siguiente: los hombres buenos no tienen ningún deseo desordenado que haya de ser favorablemente escuchado por los dioses, ni su actuación puede turbar la paz divina [4]; los hombres malos, por el contrario, meditan siempre el mal, desean la ruina del prójimo, buscan provechos materiales o perdón para sus pecados por medio de ofrendas y sacrificios; generalmente actúan de forma tal que las relaciones con ellos son incompatibles con la paz y felicidad que debemos asociar al concepto de la naturaleza divina. Los buenos no tienen nada que temer de los dioses; así, por medio de la devoción hacia los dioses durante el breve espacio de su vida, pueden esperar gozar de la comunión con ellos en su felicidad inmortal. Pero tampoco los malos tienen nada que temer de los dioses, excepto la pena de verse separados de ellos, si es que son capaces de sentirla, y la confusión mental que pueden engendrar sus falsos conceptos de la divinidad.

Este, en pocas palabras, fue el esfuerzo de Epicuro para reformar la teología popular. Se objetará que si la base de este esfuerzo está en la supuesta universalidad de las «visiones» de las divinidades antropomórficas de la mitología griega (aceptadas como pruebas seguras de la real existencia de los seres divinos, los cuales, según la teoría epicúrea de la visión, se deben suponer como sus fuentes: cfr. pp. 129-31), se trata de una base bastante

[4] Cfr. *Fragmento* LXXIX: «El hombre que ha alcanzado la paz del espíritu (ὁ ἀτάραχος) no causa disturbios ni a sí mismo ni a los demás.»

poco segura. Pero ¿es menos segura que la versión moderna del mismo argumento sobre la existencia de Dios? Me cuesta un pequeño esfuerzo de imaginacinó comprender cómo Epicuro podía sostener esta opinión; pero igualmente me cuesta comprender cómo, por ejemplo, Jacques Maritain puede sostener la suya. «Las inducciones más sensibles de la historia —dice— están de acuerdo con las conclusiones de la teología en demostrar la existencia de una *tradición primitiva,* común a las diferentes ramas de la raza humana y coetáneas con el origen del género humano. Y también a falta de algunas fuentes positivas de información, es una conjetura muy razonable que el primer hombre haya recibido de Dios, junto con la existencia, el conocimiento, y que haya podido por medio de la educación completar la obra de la creación» [5]. En realidad, pienso que, a pesar de mi profunda admiración por la inteligencia, la integridad intelectual, la cultura y la valentía moral de Maritain, su pensamiento es más difícil que el de Epicuro, y las concepciones antropológicas que necesariamente se derivan de él son menos válidas, con respecto a todos los siglos que han transcurrido desde entonces, que las meditadas en el «Jardín» de Atenas.

Si dejamos de considerar las justificaciones de la teología epicúrea y pasamos a su posición en el sistema en general, nos sorprenden dos cosas. En primer lugar, a pesar de mantener la fe en los dioses, Epicuro los excluyó de todo control sobre el mundo físico. Tenía fe, pero no una fe que pudiese mover las montañas; y esto eliminaba el motivo de contradicción entre religión y ciencia que hemos considerado como obstáculo para el pensamiento moderno. En segundo lugar, la influencia de sus dioses

[5] Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy,* Sheed and Ward, p. 24.

sobre los hombres es puramente moral. Sus dioses no prometían ninguna recompensa o castigo a los hombres en este mundo, y Epicuro no cree en el futuro. Los epicúreos estaban educados para elevarse hacia sus dioses con devoción y amor y para esperar que, manteniendo puros sus corazones, las sagradas imágenes que emanaban de los cuerpos de los dioses penetrarían libremente en sus mentes llevando consigo algo de la paz y de la felicidad divinas [6]. Era una religión sin temor, una religión sin milagros, una religión sin otra ofrenda que la de un corazón puro, basada en las creencias tradicionales del pueblo, que no necesita templos ni clero, sino tan sólo una mente serena. Los epicúreos eran una sociedad de amigos cuyo núcleo intelectual era un sistema de filosofía natural.

[6] Lucrecio, *De rerum natura,* VI, 75-78.

12. LA PENETRACION DEL EPICUREISMO EN ROMA

El epicureismo abolió la función policiaca de la religión. Esfuerzos de los griegos para restablecer la solemnidad de los cultos. Polibio considera al Senado romano muy hábil para servirse de la religión con intenciones políticas. Los filósofos epicúreos, expulsados del Senado romano.

Una de las consecuencias del sistema epicúreo fue la abolición total de la función policíaca de la religión. La religión que veía en el rayo, en el trueno, en el terremoto, en la tempestad y en la enfermedad otras tantas manifestaciones de la ira de la divinidad ofendida, fue abandonada como superstición. El temor a sufrir después de la muerte fue disuelto por la teoría de la mortalidad del alma y la reforma de la religión popular promovida por Epicuro enseñó explícitamente que los dioses no se interesan por el bien o el mal de los hombres malvados.

Sería interesante saber hasta qué punto el sistema de Epicuro influyó en la sociedad antigua. Dar una respuesta precisa es imposible, pero es cierto que su influencia fue muy amplia. Diógenes Laercio, que escribe

en los primeros años del siglo III de nuestra era, nos habla de las estatuas con que su tierra natal honraba a Epicuro, y de sus amigos, «tan numerosos que difícilmente podían contarse por entero». No está claro el sentido preciso de esta entusiasta alabanza, pero está claro que en seguida comenzaron a formarse grupos de seguidores de Epicuro en todo el mundo de lengua griega; sabemos además que se organizaron y que se difundió entre ellos una instrucción sistemática. En un fragmento de sus escritos conservado hasta nuestros días, Epicuro exclama: «La amistad danza en torno al mundo habitado, animándonos a despertarnos y a participar en la vida feliz.» «Amistad» y «vida feliz» son términos técnicos del movimiento epicúreo. La frase expresa un grito de júbilo por la propagación de la secta.

También la expresión «el mundo habitado» debe atraer por un momento nuestra atención. Sirve para recordarnos que el horizonte en que Epicuro esperaba operar no estaba limitado a su ciudad natal, sino que era tan amplio como el mundo. El siglo III no fue un siglo afortunado para el mundo griego, pero por lo menos existió un creciente sentido de la unidad del género humano. Las razones de la decadencia del mundo griego en este período han sido agudamente analizadas por Tarn [1]. En pocas palabras, el abismo entre ricos y pobres se había hecho más profundo y quedaba pendiente sobre la sociedad la pesadilla de una revolución. Esta pesadilla no era nueva; pero mientras en tiempos de las ciudades-estados independientes cada ciudad había tenido, más o menos, sus revoluciones y contrarrevoluciones, ahora, con la creciente unidad del mundo griego, revoluciones

[1] V. Bury, Barber, Bevan y Tarn, *The Hellenistic Age*, Cambridge, 1923, pp. 108, 127, 137.

y contrarrevoluciones tendían a hacerse generales. Una amenaza para los ricos de una sola ciudad se consideraba como una amenaza para los ricos de todas las demás. Los Estados griegos comenzaron a considerar la posibilidad de un gobierno federal; es característica esencial de las diferentes leyes que desde entonces comienzan a dominar la escena política, la cláusula de que las fuerzas de toda la Liga deben ir en ayuda de una ciudad que esté amenazada por una revolución interna. Después de la revolución social llevada a cabo en Esparta por el rey Cleómenes, el monarca macedonio Antígono formó una nueva Liga con el fin explícito de combatir, no a Esparta, sino la revolución.

El movimiento epicúreo comenzó a difundirse en una ciudad herida por la guerra civil. Y en tal sociedad fue donde el epicureísmo comenzó a enseñar a los hombres la renuncia. Si Epicuro incitó a los hombres a «liberarse de la prisión de los intereses y de la política», no se trataba de una invitación a un paraíso de *dolce far niente*. Los invitaba a pasar de un mundo en ruina, «donde actividad era locura y reposo era inercia», a un esfuerzo por hacerse mejores. «La mayor parte de los hombres —enseñaba— temen la frugalidad y son arrastrados por su temor a acciones que causan temores cada vez mayores.» «Con el trabajo de los animales se crea una gran cantidad de ricos, pero resulta de ella una vida innoble.» «En las raíces de la ambición política se encuentra el terror: incitados por el terror, los hombres se pisotean los unos a los otros.» «Los hombres desean hacerse famosos y ricos porque piensan que así se ponen al abrigo de los demás hombres.» Pero «quien conoce los límites de la vida sabe que lo que aleja el dolor derivado de la necesidad y da una integridad completa a la vida es fácil de obtener, por lo que no hay necesi-

dad de acciones que traigan consigo la competición». «De todas las cosas que la sabiduría conquista para procurar la felicidad de una vida completa, la mayor es la posesión de la amistad.» «Organizaos por medio del estudio de la naturaleza y la práctica de la amistad y la vida humana será semejante a la de los dioses.»

Se explica cómo un programa tal debía difundirse en una sociedad atormentada como la que hemos descrito e inmediatamente se asegurase un séquito numeroso. Menos claras están las causas por las que se atrajo la hostilidad de las clases dirigentes, como efectivamente sucedió. Epicuro no intentaba proponer la cancelación de las deudas, la redistribución de la tierra ni una revuelta entre los esclavos; por lo que de él sabemos, no era un revolucionario. La cuestión fundamental de la producción no parece haber preocupado su mente; no proponía que se aboliese la distinción entre patronos y trabajadores, ni que todos fueran obligados a tomar parte en la actividad productiva. Pensaba que era suficiente que todos comprendieran lo modestas que son nuestras necesidades reales. En el campo de la teoría política era un defensor de la vida simple, espontánea e inocente. ¿Por qué, entonces, las clases dirigentes veían con hostilidad el movimiento iniciado por él?

La respuesta adecuada parece ser ésta: que, en la sociedad por nosotros descrita, una sociedad diluida por la guerra civil, los círculos dominantes tomaron en general una posición opuesta a la indicada por Epicuro acerca del problema de la instrucción religiosa de las masas. Mientras que Epicuro pensaba que el espíritu humano nunca tendría paz hasta que se liberase de las ideas falsas sobre la naturaleza de las cosas, los ricos oligarcas sostenían que la sociedad (puede decirse el sistema político por el que gozaban de sus privilegios) caería en la

ruina si no continuaba practicando la política de la «noble mentira». Mientras Epicuro y sus discípulos difundían activamente una visión de las cosas que privaba a la religión de todo lo que le sirviera como instrumento de dominación política, los príncipes y los potentados eran cada vez más conscientes de que nunca como entonces la sociedad necesitaba una religión que inspirase en el pueblo un sano temor, que le evitase ocuparse de la naturaleza de las cosas. Se hicieron grandes esfuerzos (como ha demostrado Nilsson) para aumentar la solemnidad de las prácticas religiosas con medios externos; en materia de iluminación, las antiguas antorchas fueron sustituidas por lámparas; en los misterios dionisíacos, las solemnes notas del órgano de agua preparaban a los celebrantes para el despertar del dios; los dioses astrales de los platónicos y de los estoicos comenzaron a invadir las fiestas tradicionales, que adquirieron así un aspecto aún más impresionante. La sabiduría sacerdotal tradicional en las antiguas familias aristocráticas se puso por escrito, recogida, organizada y adaptada a las nuevas costumbres. Los depositarios de esta sabiduría sagrada inventaron una nueva profesión. Timoteo, un miembro de la antigua familia sacerdotal de los Eumólpidas, que tenía la custodia de los misterios eleusinos, se convirtió, según la opinión de Nilsson, en «un ministro del culto público de Ptolomeo I, ayudándole a fundar una rama del culto eleusino: a establecer el culto de la nueva dignidad nacional, Serapis». Se recurre a la ciencia para construir templos y dar representaciones sagradas. Las estatuas se movían y lloraban, las puertas de los santuarios se abrían misteriosamente, palomas de madera volaban y volvían a tierra con la ayuda de corrientes de aire caliente y frío. El milagro del agua que se trans-

forma en vino mediante ingeniosos sistemas de sifones, valía siempre para estimular la fe en lo sobrenatural.

Todas estas consideraciones nos llevan a poner de relieve un conflicto entre la religión de la *polis* y el renacimiento científico de la Jonia, que explica el estancamiento en el desarrollo de la ciencia griega. La ciudad-estado griega ha sido sobrevalorada en un particular: se afirma que el ideal de la ciudad-estado, que identifica al hombre con el ciudadano, produjo un tipo de humanidad de una grandeza humana antes desconocida en todo el mundo. Esto es cierto en parte; pero hay que hacer notar que donde, como en Esparta, la identidad del hombre y del ciudadano fue completa, la cultura se estancó; que en Atenas, la cultura jónica y la constitución de la ciudad-estado se mostraron cada vez más incompatibles; que la tradición jónica sólo pudo ser reavivada por Epicuro, en cuanto se alejó de la ciudad-estado, que había entrado en decadencia; que, finalmente, la razón de la incompatibilidad de la ciudad-estado con la ciencia jónica está en la injusta organización social del Estado. En una ciudad-estado en que prevalecían enormes desigualdades de fortuna y en la que, en consecuencia, la guerra civil era endémica y a menudo violenta, la religión del Estado tendía cada vez más a ser transformada por la clase dirigente en un instrumento de opresión intelectual absolutamente incompatible con la difusión de la cultura. Fue ésta la razón principal de la lenta muerte del gran movimiento especulativo de la filosofía natural comenzado en la Jonia del siglo VI, que floreció durante dos siglos y que desapareció más lentamente en los ocho siglos posteriores. Otra causa importante de la decadencia de la ciencia griega, que aquí sólo mencionaremos, fue su distanciamiento de la actividad productiva de la vida, debido a la existencia de una economía esclavista.

Todas las causas de la ruina del gran movimiento científico de Grecia tienen sus raíces profundas en la sociedad.

Epicuro murió en el 270 a. C. No sabemos con certeza cuándo llegó a Roma su filosofía, pero sabemos que un siglo después de su muerte el Senado romano había expresado claramente la propia desaprobación de su filosofía. En el 173 a. C., el Senado expulsó de la ciudad a dos discípulos de Epicuro, Alceo y Filisco, «por haber introducido costumbres licenciosas» [2]. Es significativo para la difusión de la actividad propagandística de la secta el hecho de que, mientras en Occidente se daba esta primera prueba del conflicto entre el epicureísmo y Roma, en Oriente, en Antioquía, aquel extraño monarca que fue Antíoco Epífanes, decía que se había convertido al pensamiento epicúreo. Esta importante noticia procede también de la reciente interpretación de un fragmento, por el que también sabemos que el epicúreo Filónides, acompañado de un numeroso grupo de hombres de letras, marchó a la corte siria con la exacta finalidad de asegurarse su importante conversión. «Aturdido por la agresión de ciento veinticinco opúsculos por lo menos, Antíoco tuvo que sucumbir.» Filónides se esforzó en utilizar con fines humanitarios la enorme influencia que de ello derivó [3].

La decisión del Senado romano es un elemento importante para comprender el carácter del epicureísmo como forma social en su época. La sabiduría de los senadores romanos es justamente proverbial, y si quisiéramos explicar el motivo de su juicio contrario a la nueva

[2] Véase *Athenaeus,* XII, 547 A. Altheim *(op. cit.)* indica el 154 a. C. como fecha de la expulsión, pero el hecho no tiene importancia para mi tesis.

[3] Véase Bevan, *The House of Seleucus,* II, pp. 276, 277.

filosofía, nuestro esfuerzo se vería inmediatamente iluminado. Pero aunque fuese grande la sabiduría política del pueblo romano, ni la cultura literaria de la ciudad, ni su situación política, eran tales como para que cuestiones de política social se convirtieran en tema de polémica literaria o de pública discusión, como sucedió en la democracia de Atenas. Por ello no tenemos ningún diálogo filosófico, ningún ensayo científico ni obra trágica romana que pueda suplir la insuficiencia de nuestras informaciones. Sin duda, muy pocos querrán creer que la vaga tradición según la cual los filósofos habrían sido expulsados por haber «introducido costumbres licenciosas» nos revela realmente todas las intenciones del Senado. Es por ello doble la suerte de que poseamos, de fuentes externas de indudable autoridad, una explicación de las intenciones y de la política del Senado romano sobre el particular problema de la sociedad contemporánea, a la que los epicúreos decidieron enfrentarse.

Seis o siete años después de la expulsión de los filósofos epicúreos, Polibio, hombre político griego, fue llevado a Roma como huésped y retenido allí durante diecisiete años. A causa de la grandeza de su ingenio fue requerido por la parte más culta de la clase dominante romana y llegó a ejercer una gran influencia sobre el pensamiento de los hombres más cultos de la época, en particular sobre los del grupo conocido con el nombre de «círculo de los Escipiones». Por su parte, Polibio estaba tan lleno de admiración por los métodos de los romanos, que decidió dedicar su experta pluma a la narración de la historia de la expansión romana, iluminándola así por primera vez con la luz de un intelecto agudo y habituado a la reflexión. Polibio, si no fue por su originalidad el mejor de los historiadores griegos —reservamos este honor para Tucídides—, fue sin duda el mejor

por su experiencia política. Se comprenderá, pues, lo afortunados que debemos sentirnos por poseer su juicio acerca de la actitud del Senado romano frente al problema que, a la luz del argumento principal de este libro, puede afirmarse que ha sido el aspecto fundamental del epicureísmo. Así escribe:

«Voy a atreverme a adelantar la hipótesis de que todo lo que el resto de la humanidad ridiculiza es el fundamento de la grandeza romana, es decir, la superstición. Este elemento ha sido introducido en todos los aspectos de su vida pública y privada con todo tipo de artificio, para impresionar la imaginación hasta tal punto que no podría concebirse uno más alto. Muchos probablemente se sorprenderán al darse cuenta de ello; mi opinión es que se ha hecho para impresionar a las masas. Si fuese posible fundar un Estado en que todos los ciudadanos fueran filósofos, podríamos dejar de hacer este tipo de cosas; pero en todo Estado las masas son inestables, llenas de deseos ilícitos, de violentas pasiones. Todo lo que puede hacerse es frenarlas con el temor de lo invisible y con otros engaños de este género. No fue la casualidad, sino la voluntad razonable, el motivo de que los antiguos insinuasen en las masas ideas sobre los dioses y pensamientos sobre la vida ultraterrena. La locura y la incapacidad son las nuestras, al tratar de hacer desaparecer tales ilusiones» [4].

Si recordamos que el único «placer» que, sobre todos los demás, los epicúreos trataron de «introducir» era la libertad de pensamiento, que nació de la eliminación de falsos conceptos sobre los dioses y de todas las ilusiones sobre la vida ultraterrena, nos daremos perfecta cuenta

[4] Polibio, *Historiae*, VI, 56. Cfr. también Estrabón, I, 2, 8; Livio, I, 19, 5, y XLIII, 13; Plutarco, *Numa*, IV, 8, y VIII, 3; Amiano, XXI, 1, 7-13.

de las razones por las cuales los senadores romanos, en el 173 d. C., expulsaron a los epicúreos por «haber introducido» «placeres».

Está claro el significado fundamental de la afirmación de Polibio, según el cual el Senado romano condujo con éxito la política religiosa que ya hemos visto claramente definida por Critias, y de la que Platón quiso elaborar una forma adaptada a las exigencias de su tiempo y de su país. Pero sobre todo es digno de consideración el hecho de que cuando Polibio dice que «el resto del género humano» desprecia la superstición, quiere sin duda referirse principalmente, si no exclusivamente, a sus compatriotas: en ello tenemos un testimonio del progreso realizado por la instrucción popular en Grecia.

Sin embargo, de las observaciones de Polibio aflora otro elemento que me parece digno de un examen más minucioso. La conciencia de Polibio no está del todo satisfecha de la situación que él mismo ha descrito. «Si fuese posible —escribe— fundar un Estado en que todos los ciudadanos fueran filósofos, podríamos dejar de hacer este tipo de cosas.» Como historiador amante de la verdad, Polibio era plenamente consciente del peligro que significaba para su profesión el hábito de la ficción religiosa. Así, en el capítulo XII del libro decimosexto, atribuye a la *vox populi* la noticia de que una estatua de Artemis, aunque estaba al descubierto, nunca era tocada por la nieve o la lluvia, y continúa: «En toda mi historia me encuentro, en cierto sentido, en polémica con narraciones de este tipo recogidas por los historiadores, continuamente perseguido por narraciones semejantes... Creo que en algunos casos los historiadores deben ser perdonados por haber referido milagros de tal clase, en la medida en que su intención fue alimentar en las masas la piedad hacia los dioses; pero cuando se

salen de estas intenciones, no son excusables. Quizá no sea fácil fijar el límite en cada caso, pero tampoco es imposible. Debemos excusar una pequeña ignorancia e incluso una pequeña falsificación, pero debemos oponer, a mi parecer, una refutación.»

Como se ve, la solución que Polibio da al problema no es muy clara ni fácil de ser puesta en práctica por un historiador. Aludamos a las notas de J. M. Robertson sobre la «máxima fatal del escepticismo antiguo, según la cual la religión es un freno necesario para la multitud»: «Esto —dice Robertson— trajo como consecuencia que la multitud ignorante se convirtiese en realidad en un impedimento para la razón y para el libre pensamiento» [5].

Pero de hecho, ¿qué debemos pensar de la causa que Polibio sostiene como justificación de la táctica política de inculcar la superstición? ¿Es cierto que «las masas en todo Estado son inconstantes, llenas de deseos ilícitos, de ira irracional, de pasiones violentas»? Debemos admitir que, si esto es un hecho inevitable, los defensores de la mentira aristocrática están justificados. Pero ¿es realmente un hecho inevitable? Cuando Platón formuló en la *República* este juicio sobre las masas (Polibio lo toma sin duda de Platón), ¿se trataba en realidad de un juicio conectado a un problema sociológico extremadamente complejo, o simplemente de una cómoda solución del problema económico? Se trataba sin duda del segundo caso. Su ideal de sociedad implicaba una clase dirigente liberada del trabajo manual y una amplia clase de trabajadores incapaces de desarrollar actividades públicas. Era cómodo para él suponer, o pretender, que la naturaleza misma había realizado una distinción seme-

[5] *Op. cit.*, vol. I, p. 155.

jante. La negativa de los trabajadores a aceptar esta doctrina constituía para él una prueba de que eran inconstantes y estaban llenos de deseos ilícitos.

Esta cómoda solución del problema económico fue introducida por Platón en lo más vivo de la estructura de la filosofía social. La virtud era para él, no la prerrogativa de la humanidad, sino de una clase. «Pero permítaseme hacer notar —escribe— que pasiones y placeres y dolores diversos y complejos se encuentran en los niños, en las mujeres, en los esclavos y en los hombres considerados libres que pertenecen a la clase más baja y numerosa. Los deseos moderados que siguen la razón, guiados por la mente y por un recto juicio, pueden encontrarse sólo en pocos, y estos pocos son los más nobles y los más cultos. Ambos tipos están representados en nuestro Estado, pero los más bajos deseos de las masas están compensados por los deseos virtuosos y por la sabiduría de los pocos» [6]. Platón, a partir de aquí, dividió la sociedad en una clase de gobernantes que usan la razón, en una clase de soldados y guardias que emplean su valentía y coraje, y en una clase de trabajadores que emplean... ¿qué? ¿Acaso la actividad, el ingenio, la habilidad, la paciencia, o alguna otra buena dote? No, la concupiscencia, el deseo, la pasión, la violencia. Coloca en la cabeza la razón, virtud característica de los gobernantes; el coraje, virtud distintiva de las fuerzas armadas, en el pecho; y la virtud característica de los trabajadores, en el vientre y en los riñones. Tal era la filosofía social seguida por Polibio; todas sus simpatías eran para la oligarquía. De estas simpatías oligárquicas, y además de la ideología platónica que las justifica, deriva

[6] Platón, *República,* III, 431. Estas son simplemente las ideas de Píndaro, encubiertas con un poco de pseudofilosofía (cfr. página 82).

su entusiástico juicio por los éxitos del Senado al conservar la superstición por razones de Estado.

Pero las palabras de Polibio nos revelan también que el progreso general de la cultura babía sido tal en Grecia que el análisis de Platón, con su corolario de un gobierno basado en la superstición, no pudo recibir durante largo tiempo el universal consenso intelectual. Este progreso, según el parecer de Polibio, había sido capaz de constituir una amenaza para los privilegios. El pasaje citado nos muestra la civilización mediterránea en una encrucijada e indica en la sociedad griega la profunda contradicción que indujo a sus jefes oligárquicos a compartir su suerte con Roma. El progreso de la cultura había alcanzado un grado incompatible con la organización social de la época; y la obra de los romanos, que los griegos saludaron con tanto respeto, no consistió solamente, como se ha querido demostrar forzando la historia, en obras de sanidad y de construcción de caminos, sino también, muy por encima de estos triunfos técnicos, en la servidumbre espiritual del pueblo. La lucha entre la cultura jónica y la sociedad oligárquica no se realizó a partir de entonces en el pequeño teatro de las aisladas ciudades griegas, sino en un teatro tan amplio como el dominio de Roma. Con la expansión del poder romano no sólo avanzan las calles, la higiene y las tasas, sino también su afortunada política de servidumbre del espíritu humano.

Estas fueron las circunstancias en que el epicureísmo tuvo su primer contacto con el Senado de Roma. Como ya hemos visto, los epicúreos despreciaron los valores del Estado oligárquico y se opusieron a la difusión de la superstición. Pensaban que las masas eran muy ignorantes, pero no incapaces de elevarse por medio de la educación; promover la instrucción se convertía así en

el fin principal de su movimiento. No poseían dos doctrinas, una para una clase dirigente y otra para los súbditos, sino una sola, que estaban ansiosos de difundir entre todos los que tenían necesidad de ella. Su movimiento no era académico, dirigido tan sólo a corregir errores de pensamiento de las escuelas rivales. Corregir tales errores era necesario, pero los epicúreos no separaban el error de sus consecuencias sociales. Lucrecio nos ha dicho lo que impulsó a Epicuro a la obra de toda su vida: el espectáculo de la *vida humana* postrada bajo el peso de la religión. ¿Hay que decir algo más? ¿No está ya claro por qué el Senado expulsó de Roma a los filósofos epicúreos?

13. LUCRECIO

La intensa pasión del poeta. La finalidad del poema. La invocación a Venus. La religión. El «anti-Lucrecio en Lucrecio». Las relaciones del poema con su tiempo. El epicureísmo en Italia. Cicerón y Lucrecio. Los estoicos en Roma. Varrón y la tripe clasificación de la religión. Lucrecio y el Oráculo délfico.

Todos los estudiosos de Lucrecio en todos los tiempos han estado de acuerdo en un punto: en su apasionada vehemencia. Tuvo esta cualidad en un grado que es difícil, si no imposible, encontrar en algún otro escritor. Esta fue considerada como su característica distintiva, y también yo estoy convencido de ello, como todos los demás lectores. Pero, en tanto que para mí esta pasión y esta vehemencia están justificadas por lo que quiso decir y constituyen la única respuesta adecuada a la situación que describe, debo constatar que los demás las encuentran injustificables e incluso sin relación con el tema del poeta, y sólo explicables por medio de una carencia de equilibrio mental. Precisamente el deseo de dar una explicación de la pasión de Lucrecio me ha impulsado a escribir este libro. Me parece imposible exponer lo que

considero el motivo del *arduus furor* del poeta sin intentar hacer un esfuerzo por colocar su poema en el contexto histórico del cual, por diversas circunstancias, se le ha visto apartado.

Según Mommsen, Lucrecio fue inducido a escribir el *De rerum natura* por las circunstancias de su tiempo. «El poema se inspiró en el horror y la repulsa hacia aquel terrible mundo en el cual y para el cual el poeta escribía.» Esto es exacto. Pero todo lo demás que ha escrito me parece fuera del verdadero camino. Supone que el ídolo polémico del poeta fueron especialmente «las creencias primitivas y bárbaras y las supersticiones de la multitud», y deplora el hecho de que un poeta tan grande haya perdido su tiempo en demoler tales pueriles creencias, recurriendo a un horrible sistema filosófico:

«Es una gran fatalidad —dice— que este hombre de extraordinario talento, muy superior por la originalidad de sus facultades poéticas a la gran mayoría de sus contemporáneos, si no a todos, haya vivido en una época en la que se sentía extraño y aislado, y cometió por ello el más singular de los errores en la elección de un tema. El sistema de Epicuro, que transforma el universo en un inmenso vértice de átomos y trata de explicar el origen y el fin del mundo, y todos los problemas de la vida de un modo puramente mecánico, era sin duda algo menos irrazonable que la transformación de los mitos en historia intentada por Evémero y luego por Ennio, pero no era un sistema ingenioso, ni original; y la tarea de exponer poéticamente esta visión mecánica del mundo era de tal naturaleza que nunca un poeta dedicó su vida y su arte a un tema más ingrato.»

Decir esto significa desconocer tanto lo que fue el carácter del epicureísmo como la relación existente entre el poeta y su tema. En primer lugar, el epicureísmo no

es un sistema puramente mecánico; la originalidad de Epicuro en el campo de la física consistía en haber defendido la libertad de la voluntad humana como producto de la evolución [1]. Además, Lucrecio no era *un poeta* que buscase un argumento; era *un hombre* que tenía algo que decir y eligió el verso como forma de expresarlo: Lucrecio sería Lucrecio aunque hubiese escrito en prosa; no sería Lucrecio si no hubiera cantado al epicureísmo. Hablar de él como si hubiera cometido un error en la elección de su tema significa destruir toda

[1] Podemos valorar el progreso realizado en los estudios sobre Epicuro desde Mommsen hasta nuestros días, comparando el pasaje recientemente citado de Mommsen con esta frase de Sikes (*Lucretius; Poet and Philosopher*, 1936): «Se trata de un poema épico cuyo héroe no es tanto Epicuro como el Hombre: y los átomos de que el Hombre está formado no son importantes sólo en cuanto constituyen el primer elemento del universo. Aunque privados de sensibilidad en sí mismos, los átomos contienen la promesa y la potencialidad de toda la vida, tanto la humana como la animal y la vegetal.» Sikes ilustra luego esta afirmación citando unos versos extraídos del libro I, 250-256:

> «postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether
> in gremium matris terrai praecipitavit;
> at nitidae surgunt fruges ramique virescunt
> arboribus, crescunt ipsae fetuque gravantur;
> hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum,
> hinc laetas urbis pueris florere videmus
> frondiferasque novis avibus canere undique silvas...»

(«finalmente mueren las lluvias, cuando el padre cielo las ha arrojado al seno de la madre tierra; pero surgen las espléndidas mieses y reverdecen las ramas sobre los árboles, y ellos mismos crecen y se cargan de frutos; de aquí se alimenta luego nuestra raza y la de las fieras, y vemos que las alegres ciudades florecen con los niños y las selvas frondosas resuenan con el canto de las nuevas aves...»)

Para los epicúreos, la historia del hombre y de la civilización forma parte de la historia natural del universo.

posibilidad de crítica fructuosa. Lucrecio es el autor del *De rerum natura:* y el suyo no es el caso de un autor cualquiera, que haya escrito más obras y que, por culpa del tiempo, sea conocido para la posteridad sólo a través de una. Para Lucrecio está claro que su obra abarca su vida; se identifica con ella del mismo modo que Walt Whitman con sus *Hojas de hierba.* La sinceridad que encontramos en Lucrecio no es sólo la de un artista sensible que no quiere disminuir su tema; tiene algo de personal que afirmar, tanto, que del *De rerum natura* podemos decir con seguridad: quien se acerca a este libro se acerca a un hombre.

La polémica de Lucrecio no se dirigió exclusivamente, ni siquiera esencialmente, contra la superstición popular, sino que su objeto fue la religión de Estado en cuanto sostenedora y promotora de supersticiones, y la vehemencia de su ataque encontró en las circunstancias de su tiempo un incentivo particular.

La invocación a Venus con que el poeta abre su obra despierta admiración por el espíritu y por la perfección del pasaje, pero asombra más aún porque el poeta, que se supone había afirmado la indiferencia de los dioses por las cosas mortales, parece contradecir sus propias convicciones desde el principio, comenzando con una plegaria. En tanto que la admiración subsiste, el asombro ha sido en gran parte eliminado por una más exacta comprensión del concepto epicúreo de la religión en su conjunto, y por un examen más preciso de este mismo pasaje. Epicuro enseñaba que la fe en la divinidad de los cuerpos celestes, tal como era predicada por los filósofos, debía ser completamente rechazada, pero que la fe popular en los dioses antropomorfos de la tradición griega debía ser aceptada con reservas. Aparece por ello completamente natural y en armonía con la tradición epicúrea

el hecho de que Lucrecio abra su poema con una invocación a una diosa. Es digno también de ponerse de relieve el hecho de que al pasar de los primeros cuarenta versos del poema a una de las más hermosas plegarias salidas de labios humanos, se indica exactamente el tipo de religión que *no* se ha tenido en cuenta cuando, en el verso 62, se abre el terrible ataque contra la superstición, contra la *religio*.

Antes de considerar el ataque a la *religio* hay que examinar otro punto. Epicuro había predicado la fe en los dioses populares, pero aportando amplias correcciones a la misma concepción popular sobre su naturaleza. En otros lugares de su poema quiso exponer cuidadosamente esta nueva teología. En el libro II (vv. 600-643) se refiere a la explicación mitológica del culto de la Madre de los dioses dada por los antiguos poetas de Grecia y le contrapone inmediatamente la teoría epicúrea de la verdadera naturaleza de la divinidad. La explicación poética, dice, es bellísima, pero irreal: «La naturaleza de los dioses debe gozar necesariamente, por sí misma, de la inmortalidad unida a una suma tranquilidad lejana y separada de nuestros intereses; desde el momento en que está libre de todo dolor, libre de todo peligro, fuerte gracias a su propia fuerza, alejada de nuestras necesidades, nunca podrá ablandarse por nuestras plegarias ni enfadarse con nosotros.» En el texto del poema llegado hasta nosotros no hay ninguna explicación de este tipo que siga a la invocación a Venus. Pero recientemente se ha demostrado (a mi parecer sin posibilidad de duda) que la intención del poeta era dar una interpretación parecida a la doctrina de Epicuro sobre la naturaleza de los dioses, en los primeros versos del poema [2]. Esto habría

[2] Regenbogen, *Lukrez: Seine Gestalt in Seinem Gedicht*, 1932.

debido aclarar el sentido en que un epicúreo podía rogar con sinceridad y qué género de ayuda podía realmente esperarse de un dios.

Para comprender exactamente el ataque a la *religio* que sigue inmediatamente después es muy importante recordar que el poema se abre con una plegaria, pero que estaba destinado a continuar con una exposición de la concepción epicúrea de la verdadera religión. Primero, la positiva enseñanza religiosa de Epicuro, luego la plegaria de Epicuro para salvar a la humanidad de la falsa religión.

Consideremos ahora de nuevo los famosos versos con que se abre el ataque a la *religio:*

«Mientras la humanidad arrastraba por la tierra una vida infame y abyecta, oprimida por el peso de una religión cuyo rostro, mostrándose desde lo alto de las regiones del cielo, amenazaba a los mortales con su horrible aspecto, por primera vez un hombre griego se atrevió a levantar su mirada mortal hacia ella y por primera vez se atrevió a actuar en contra; no lo detuvieron ni lo que se decía de los dioses ni los rayos ni el trueno con su amenazador estruendo.»

Está claro que la religión que caía sobre los mortales con su horrible aspecto, cuyo representante más típico es Zeus con su rayo, es el tipo de religión de utilidad política que encontramos en Teognis, Píndaro, Critias y Platón. Esta identificación puede ayudarnos a comprender —cosa de otra forma inexplicable— por qué Lucrecio reivindica para Epicuro la prioridad de esta audaz empresa. Los críticos de la religión no faltaron antes de Epicuro; pero, como hemos visto, ninguno antes de él había organizado un movimiento para emancipar a los hombres de los terrores de las religiones de Estado. Finalmente, el pasaje contiene un testimonio de otro tipo so-

bre el carácter de Epicuro y de su movimiento. Hay que notar que, mientras el juicio tradicional de los antiguos y de los modernos considera a Epicuro como un hombre débil arrastrado por su instinto a evadirse del mundo real para evitar toda preocupación, la primera cualidad suya que decide celebrar el discípulo romano es su valentía, la *audacia*. A primera vista la valentía no parecería el requisito esencial de un hombre que se propone combatir la propiamente llamada superstición popular. Versos de desafío como los del texto citado, en que Lucrecio exalta las cualidades mostradas por Epicuro en sus acciones

(...primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum.)

nunca fueron compuestos para cantar las alabanzas de un hombre que se ha propuesto combatir la superstición popular *como estado patológico del alma individual difundido entre el pueblo humilde e inculto:* la pluma de Plutarco, que fue un fiel defensor de la religión política, nos ha dejado una polémica vivaz y sincera contra la superstición popular, digna de ser leída, y por la cual merece toda alabanza de buen sentido, civismo y humanidad. Sin embargo, nadie podría sentirse arrastrado por esta polémica a una admiración como la que sintió Lucrecio por su maestro, nadie pensaría en Plutarco como en una especie de Prometeo que en este escrito desafiara a Zeus. No, Epicuro necesitaba la valentía porque contra lo que luchaba (y contra lo que se proponía combatir más tarde su discípulo Lucrecio) no era contra la superstición del pueblo, sino contra la religión organizada de la aristocracia.

Esta intención se manifiesta mejor aún más adelante: «Temo que tal vez tú creas que entras en el impío terreno de la razón y pones tu pie en el sendero del pecado, cuando en realidad fue muchas veces la religión la que produjo el pecado y las acciones nefastas. Así, en Aulis, el jefe supremo de los dánaos, flor de los héroes, desfiguró impíamente con la sangre de Ifigenia el altar de la virgen Trivia... para que se concediera a la flota una partida feliz y fausta *(exitus ut classi felix faustusque daretur)*. Tan grandes son los males a que puede inducir la religión.»

El ídolo polémico no se encuentra despersonificado por la multitud ignorante, sino por los jefes supremos de los dánaos, flores de los héroes, *ductores Danai delecti* (nótese cómo resalta la aliteración). El acto que ellos llevan a cabo no es un ejemplo de superstición popular, sino un acto oficial de Estado para asegurar el éxito de un fin político, la feliz partida de la flota para la guerra. Aquí debemos notar además la deliberada intención con que Lucrecio ha enfrentado el espíritu de la verdadera y el de la falsa religión. Su plegaria inicial a Venus era una plegaria de paz; el nefasto sacrificio de Ifigenia era para la guerra. Y que Lucrecio tenía en su mente guerras distintas de las de la época homérica está demostrado con bastante claridad por el hecho de que alude a la tradicional fórmula augural romana, *Quod bonum felix faustum fortunatumque sit* [3], en el verso:

exitus ut classi *felix faustusque daretur.*

Aunque Lucrecio, sin duda por motivos de prudencia, elige su ejemplo de iniquidad de la religión de un remoto

[3] Cicerón, *De Divinatione,* I, 45, 102.

pasado, sin embargo deja entender que tiene presente su propia época:

«Tú mismo, una vez u otra, oprimido por las terroríficas palabras de los vates, tratarás de separarte de nosotros. Y realmente, ¡cuántos sueños pueden inventar ellos para ti, capaces de hacer cambiar las reglas de tu vida y de turbar con el terror todos tus bienes! Y es natural, ya que si los hombres vieran que hay un límite bien determinado para su desventura, serían capaces de oponerse de cualquier manera a los escrúpulos religiosos y a las amenazas de los vates. En cambio, actualmente no hay ninguna forma, ninguna posibilidad de oponerse, dado que después de la muerte deben temer que se les castigue con penas eternas.»

Las terroríficas narraciones propagadas por los adversarios de Lucrecio (definidos con el noble nombre de vates) no son errores, sino invenciones conscientes, y la más importante es la doctrina de la pena eterna después de la muerte, que se difundió como el método más eficaz para abatir todo posible espíritu de libertad. A todo esto Lucrecio intenta contraponer una verdadera filosofía que explique la naturaleza del universo, del alma humana y de los dioses: éste es el propósito del *De rerum natura.* Sólo incidentalmente representa una lucha contra la superstición popular: su verdadero ídolo polémico es el culto del Estado, el culto cuya característica esencial definió Mommsen como «consciente conservación de las principales creencias populares, claramente irracionales, por razones de conveniencia práctica».

Todavía muchos críticos modernos, en contraste con cuanto dice el poeta, están convencidos de que no había nada en las circunstancias de la época que justificase la violencia de su ataque. Así, Regenbogen, después de haber citado el pasaje en que Polibio alaba al Senado ro-

mano por haber inculcado la superstición por medio de la religión de Estado, añade: «Estos tiempos habían terminado cuando escribía Lucrecio. Su representación de la religión y del poder de la religión es, como otras muchas cosas en él, un anacronismo. De ahí deriva en no pequeña medida la tragedia de su vida y de su obra.» Lucrecio queda convertido en una especie de Don Quijote: su vida es trágica, su obra es trágica. Sin duda es noble, pero no tan noble como patética.

Este es también el juicio de Bailey, que afirma, basándose en las *Tusculanas* de Cicerón, que en la Roma de Lucrecio los temores de ultratumba eran completamente desconocidos, y está seguro de que Lucrecio combatió contra molinos de viento. Sostiene que Lucrecio había derivado de Epicuro el núcleo de su polémica contra el temor del dolor en la otra vida, y que la violencia de su aversión a estos mitos escatológicos se explica por su falta de equilibrio mental: «En sus condiciones mentales ligeramente anormales esto se convirtió en una obsesión»[4]. Por ello, Lucrecio, muy lejos de ser el liberador de las mentes de sus contemporáneos, fue en su sociedad el solitario obseso por supersticiones ya en decadencia, pertenecientes a otra época y a otra tierra. Otro tanto se dice del maravilloso libro III del *De rerum natura*. La teoría de la naturaleza patológica del genio no llega a conclusiones más absurdas.

¿Cuál es la prueba del estado ligeramente anormal de la mente del poeta? La cosa parece sólo un ejemplo del hecho de que, si se arroja fango sobre alguien, siempre termina por quedársele adherido un poco. Una noticia conservada hasta la época de San Jerónimo nos transmite la tradición de que el poeta estaba loco. Este testimonio

[4] Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, pp. 218-221.

ha sido reconocido como falso. Pero difícilmente una prueba suficiente de locura puede ser aceptada como prueba de anormalidad. Está clara realmente la función de la teoría de la anormalidad: no viendo el motivo para explicar el apasionado ardor del poeta en las circunstancias de su tiempo, es necesario dar razones de cualquier otra clase.

La teoría era superflua, aunque cómoda. La teoría del *anti-Lucrèce chez Lucrèce,* elaborada por Patin, ha tenido la misma función durante otros cien años, y aún parece una de las más en boga [5]. El crítico católico francés, para disminuir la elocuencia y el celo con que el poeta romano sostuvo un concepto de la naturaleza y del destino del alma humana opuesto al suyo, elaboró la teoría por la cual cada vez que Lucrecio se muestra más apasionado en su argumento, lo hace porque está luchando en aquel momento contra sus propias convicciones íntimas. Por ello, si aporta veinte o treinta pruebas de la mortalidad del alma, esto sólo sirve para demostrar que en el fondo estaba convencido de su inmortalidad. Esta teoría del *anti-Lucrèce chez Lucrèce* puede ser muy importante para los estudiosos de Patin, pero no se le puede dar, en la historia de la crítica lucreciana, una importancia tal como para ocupar casi todo el espacio que Sinker dedica al

[5] Patin, *Etudes sur la poésie latine,* 3.ª ed., p. 128: cita el *De rerum natura* (III, 113 ss.):

> «Molli quum somno dedita membra,
> effusumque iacet sine sensu corpus onustum,
> est aliud tamen in nobis, quod tempore in illo
> multimodis agitatur et omnes accipit in se
> laetitiae motus ac curas cordis inanes.»

(«Cuando los miembros se abandonan al dulce sueño, y el cuerpo pesado yace extendido sin sensibilidad, hay algo, sin embargo, en nosotros que en aquel tiempo se mueve de diversos

análisis del genio del poeta[6]. Con Sinker, la tendencia a reducir la vitalidad espiritual que preside la obra de Lucrecio a una simple prueba de desequilibrio interior, llega a sus extremas consecuencias. Esta es su conclusión: «El ansioso y apasionado espíritu misional evidente en el *De rerum natura*, se debe no tanto a un deseo desinteresado de instruir a Memmio y ni siquiera a un deseo de convertir a la humanidad, como al deseo de Lucrecio de conformarse *a sí mismo según* el modelo de un maestro tan diferente a él.» En el libro I (v. 932), Lucrecio declara: «Me propongo liberar el alma de los vínculos de la superstición» *(religionum animum nodis exsolvere pergo)*, pero no habría debido titular su libro *De rerum*

modos y acoge dentro de sí todos los movimientos de alegría y las vanas preocupaciones del corazón») y comenta: «Nunca nadie vio, sintió, se expresó mejor. Pero ¿qué concluye Lucrecio? Que el alma no es, como pretenden algunos filósofos, un ser colectivo, o un resultado, o una relación, o una armonía, sino una parte del cuerpo. *Para nosotros, en cambio, la conclusión es otra: que el alma es distinta del cuerpo.*» Esta consideración pierde de vista el punto esencial: Lucrecio está convencido de que el alma no se nos aparece visiblemente separada de la sangre y de los nervios: la sangre y los nervios no se rinden a la insensibilidad del sueño. Con tales pruebas, Patin demostró, para su completa satisfacción, *«la espiritualidad involuntaria de Lucrecio»*. ¿Pero por qué la espiritualidad de Lucrecio tenía que ser involuntaria, a menos que con la palabra espiritualidad no se quiera entender la convicción de que existe una vida separada de la materia? Patin está lleno de admiración por las pruebas aducidas por Lucrecio para sostener la tesis de la libertad de la voluntad: piensa que todo esto es incompatible con el resto de la filosofía del poeta. Pero esta «incompatibilidad» deriva del hecho de que Patin no puede comprender cómo para Lucrecio el libre albedrío no es algo lógicamente inherente a una definición del alma, sino un producto de la historia, un atributo de que gozan los animales y los hombres hasta un cierto estadio de su evolución (II, 251-293; 973-990).

[6] Sinker, *Introduction to Lucretius*, 1937.

natura, sino *Titi Lucreti Cari*, ΤΩΝ ΕΙΣ ΕΑΥΤΟΝ ΒΙΒΛΙΑ Ζ: *Sobre sí mismo, seis libros*.

Estos juicios sobre la polémica de Lucrecio contra la religión, que no encuentran en las circunstancias de su tiempo la explicación de su vehemencia y se basan por ello sólo en la supuesta falta de equilibrio mental o en conflictos espirituales del poeta, parecen fundamentarse en una concepción errónea. Hemos visto que, según Mommsen, fueron los horrores de su época los que suscitaron en el poeta la indignación. De la misma opinión es Martha: sosteniendo que la ciencia moral no tiene ni interés ni originalidad si brota de los libros en lugar de la vida, en pocas páginas, que son un modelo de agudeza crítica, refiere la sátira social de Lucrecio a la moral de su tiempo. «Evidentemente juzga lo que tiene ante los ojos y sus feroces invectivas o sus desdenes se dirigen contra los vicios de sus contemporáneos.» «La moral de su tiempo está siempre presente en Lucrecio, incluso cuando describe la época primitiva de la historia.» Su moral, perfectamente romana, está inspirada en el espectáculo de las irregularidades romanas y, por tanto, lleva escrita en la frente su época.» «Si la teoría de su moral está tomada a préstamo de Grecia, ha recibido, sin embargo, en manos de Lucrecio una fuerte coloración romana.» «Es un Salustio en versos»[7].

Sin embargo, Altheim acepta la teoría de que Lucrecio era un lector de libros más que un crítico de la vida. «En esta polémica vemos como en un espejo todo lo que hemos considerado como característico del último siglo de la República.» «Todo esto está mirado y combatido bajo la forma específicamente romana de la *religio*,

[7] Martha, *op. cit.*, pp. 186-190. Para un examen sumario de la situación de estos tiempos en Roma, v. también Bouché-Leclerq, *L'intolérance religieuse et la politique*, pp. 25-32.

de la superstición; no falta nunca una pátina típicamente romana e italiana»[8].

En cuanto al temor a la muerte en la Roma de Lucrecio, según Macaulay, los epicúreos habían exagerado desmesuradamente el efecto que los horrores religiosos y el temor al castigo futuro ejercían sobre sus contemporáneos, y esto para exaltar a su maestro como si hubiera liberado a la humanidad de una horrible esclavitud mental. Esta opinión de Macaulay interesa en sí misma menos que el comentario que inspiró a un crítico, estudioso muy superior a Macaulay, aunque menos famoso que él. Platt[9] parte del juicio de Macaulay para llegar a la conclusión opuesta: «A mí, sin embargo, y —creo— a la mayoría de los lectores, nos parece que Lucrecio ha escrito, más que ningún otro hombre, con hosco ardor.» Luego, poniendo de relieve la aparente contradicción de algunos autores latinos que ridiculizaron estos temores, concluye: «Creo que la experiencia moderna puede sugerir una explicación. Hace cincuenta años —Platt escribía en 1905—, la enseñanza más difundida era que la mayoría sería condenada a la pena eterna: ésta era la doctrina comúnmente predicada desde los púlpitos y explicada en los libros para niños. Sin embargo, un estudioso de la literatura inglesa de este período, dentro de dos mil años difícilmente encontrará huellas de tales enseñanzas. Por ello, creemos que la literatura es en este caso una guía insuficiente, y que, a despecho de Cicerón y de César, la doctrina de la pena futura era enseñada en tiempos de Lucrecio y que le causaba indignación, de la misma forma que la misma doctrina ha encontrado en nuestros días el desdén de algunas personas.»

[8] Franz Altheim, *A History of Roman Religio*, 1938, p. 333.
[9] H. E. P. Platt, *Byways in the Classics*, 1906, p. 91.

La explicación de Platt, aunque lejos de ser completa, está en el camino exacto. Podremos afrontar los argumentos sucesivos si tenemos presente sus alusiones a César y a Cicerón. En cuanto al primero, la mención se refiere a la famosa circunstancia del debate sobre la condena de los conspiradores de Catilina, en la que César, entonces pontífice máximo, negó abiertamente en el Senado una vida futura en términos que podrían significar que la mayoría de los senadores estaban de acuerdo con él. La mención de Cicerón se refiere principalmente a un pasaje muy famoso de las *Tusculanas* (I, 48), en que el propio Cicerón critica las pretensiones de los epicúreos: «A menudo me maravillo de la extravagancia de ciertos filósofos que se entusiasman por la ciencia natural y en el colmo de la alegría dan gracias a su descubridor y fundador y lo veneran como a un dios. Dicen que por su mérito han sido liberados de amos tiránicos, de un terror sin fin y de un miedo continuo. ¿Qué terror? ¿Qué miedo? ¿Existe alguna vieja tan tonta como para asustarse de los espantajos con los que, al parecer, se asustarían vuestros amos si no existiese la filosofía natural?» Sellar comenta este punto: «Cicerón es un testimonio más digno de crédito que Lucrecio acerca de las condiciones del pensamiento entre los hombres cultos de la época. El sentido exagerado que Lucrecio tuvo del influjo de tales teorías sobre la clase para la que su poema estaba escrito es una confirmación del hecho de que siguió la máxima *láthe biósas* (λάθε βιώσας) (vive ocultamente).» Y a este propósito vuelve a comentar Regenbogen: «La nobleza romana debió haber encontrado cómico y sorprendente el sagrado énfasis del poeta.»

Cuando Sellar dice *la clase para la que Lucrecio escribe* y cuando Regenbogen pregunta cuál debe haber sido el efecto de su poema sobre la *nobleza,* inconscientemente

buscan también el argumento que sirve para poner en claro la confusión en que ha sido envuelta la cuestión durante largo tiempo. ¿Cuál era la clase para la que escribió Lucrecio? En sentido estricto era, sin duda, la clase dirigente culta; Memmio, a quien dedicó el poema, era un miembro de esta clase; el lenguaje del poema es el lenguaje de la clase dominante de Roma. Pero si nos preguntamos a quién intentaba servir el poema, la respuesta es: a la masa del pueblo. Memmio es sólo el individuo al que el poeta *dirige* lo que estaba *dedicado* a la humanidad entera. Así, en el proemio del libro IV, donde Lucrecio habla con tonos más íntimos de sus intenciones y de los problemas técnicos que éstas le impusieron como artista y como maestro, nos dice que la habilidad poética sirve para hacer más agradables las doctrinas físicas, y con ello muestra claramente cómo su auditorio era mucho más amplio de lo que él menciona: «Así yo ahora, dado que esta doctrina parece generalmente demasiado amarga para quienes nunca la han tratado y *la multitud se aleja de ella desanimada,* he decidido explicarte nuestra doctrina con los dulces versos de las musas.» Evidentemente, Lucrecio piensa que, si puede llegar a interesar a Memmio, puede también llegar a interesar a un público más amplio [10]. Los epicúreos tenían una sola doctrina para todas las clases y Lucrecio no

[10] Este pasaje nos revela probablemente por qué Lucrecio eligió el verso como medio de expresión. Los antiguos filósofos griegos escribían generalmente en prosa; pero tres de ellos, Jenófanes, Parménides y Empédocles, eligieron el verso. Esta selección se debió probablemente a la consideración del público con que querían tratar. Es probable que tanto en la Grecia del siglo v como en la Roma del siglo I, la poesía, como instrumento de expresión de la filosofía, tuviera un público más vasto que la prosa: Lucrecio, pues, esperó de este modo ser leído y escuchado más ampliamente.

podía pensar más que en la sociedad en general, más allá del individuo.

¿Sería diferente la cosa para Cicerón o para César? Cuando César habló en el Senado sabía que se dirigía al órgano del gobierno oligárquico. Una nota de escepticismo en él, aun con los vestidos de pontífice máximo, demuestra sólo su realismo y su desprecio por la hipocresía de sus colegas los senadores, pero no proporciona prueba alguna de la situación de la opinión del pueblo en general con respecto a la vida ultraterrena.

Análogamente, cuando Cicerón, en un círculo de amigos filósofos, reniega de la fe en los mitos del mundo futuro, no se acuerda de una anotación incidental de Aristóteles, reservada al auditorio del Liceo, sobre la función política de los mitos, sino que descuida, tal vez deliberadamente, la esencia de la polémica epicúrea. Los epicúreos intentaban extirpar estas supersticiones del ánimo del pueblo, en el cual tenemos razones suficientes para suponer que aún estaban radicadas, y en el que Cicerón, a su vez, como veremos, deseaba inculcarlas aún mejor [11]. Alimentaban la ambición de eliminar de las mentes de los hombres como el mismo Cicerón la creencia pitagórica y platónica de la inmortalidad del alma, que Cicerón en el mismo pasaje de las *Tusculanas* admite sin discusión. Por ello, ni la referencia de César ni la de Cicerón proporcionan la más mínima prueba de la in-

[11] En el *De Divinatione,* Cicerón desencadena un fuerte ataque contra la superstición; en el *De legibus,* por el contrario, la aconseja para fines políticos. Es el típico dilema de la antigüedad clásica. Sólo los epicúreos sostuvieron francamente la necesidad de la cultura, al principio de su movimiento, al final y, en suma, siempre. La evolución de Platón desde su famosa afirmación (en la *Apología):* «Una vida no controlada no es vida para un hombre», a la legislación religiosa de las *Leyes,* es la más dolorosa tragedia del intelecto del mundo antiguo.

existencia de los terrores y errores que los epicúreos trataban de eliminar. Los terrores existían en toda la multitud; los errores existían también en las mentes cultas de la clase dominante. Y, donde todavía anida el error, decían los epicúreos, el miedo puede fácilmente alzar la cabeza.

Nada prueba con mayor claridad la plena conciencia que Lucrecio tuvo de las condiciones de su tiempo que el pasaje con que se abre el libro III, donde habla del temor a la muerte. Está escrito con la más estricta adherencia al cuadro que emerge de las páginas de Cicerón recientemente consideradas. Después de haber extirpado de las mentes humanas el temor a las penas de la vida futura, Lucrecio continúa discutiendo igualmente sobre el tipo de hombres representado por Cicerón y por sus amigos; hay que decir de ellos que por razones diversas rechazan la creencia en los castigos de la vida futura, pero acuden a ella cuando se encuentran en una dificultad, a causa de su insuficiente conocimiento de la «naturaleza de las cosas». El pasaje tiene una importancia típicamente epicúrea. De Epicuro deriva la idea de que las raíces de la ambición son el lugar donde nace el temor a la muerte por medio del cual los grandes hombres se aseguran su libertad; pero, aunque el pasaje sea epicúreo, está completamente reconsiderado en términos de vida romana.

Puede ser útil detenerse un momento a considerar la prueba de la adaptación del espíritu y del argumento del *De rerum natura* a las circunstancias de su tiempo. La prueba puede ser de dos tipos: en cuanto procede del tono general del poema y en cuanto deriva de cada uno de sus pasajes. Entre los de la primera clase ninguna es más convincente que la actitud del poeta hacia los filósofos rivales. En la Atenas de Epicuro, por muy particular que fuera la atención dedicada a la escuela estoica con-

temporánea, las ideas de la Academia y del Liceo no podían dejar de estar presentes en la mente del Maestro, tanto en sus escritos como en las discusiones. A Lucrecio se le presenta la situación a la luz de unas circunstancias opuestas: tiene frente a él a una sola escuela rival, la estoica, y por ello no combate tanto las opiniones de las escuelas más antiguas como el uso que de ellas hicieron los estoicos. La filosofía se ha reunido en una tradición única, de la que son herederos rivales los epicúreos y los estoicos. Esto queda demostrado por el hecho de que Lucrecio mismo no se preocupa de nombrar a sus adversarios: dice «ellos» y ya se entiende a quién se refiere. Pero esto corresponde a la situación de Roma a mitad del siglo I a. C., no a la de Atenas de principios del III. Análogas consideraciones podemos hacer si miramos a principios del siglo IV; Lucrecio, una vez expuesta la teoría atómica del trueno y del rayo según el pensamiento ortodoxo epicúreo, inmediatamente aplica al mundo romano su doctrina. La explicación —dice— es el modo apto para interpretar estos fenómenos; no deberían incomodarse los etruscos en la vana esperanza de encontrar en el trueno y el rayo las intenciones secretas de los dioses. Pero este uso de los rollos etruscos era aún una tradición viva en Roma; los etruscos Tarquicio y Cecina exponían en latín el significado del relámpago como revelación del pensamiento divino, y Varrón y Nigidio Fígulo los apoyaban. Lucrecio atacaba una vieja superstición cuando combatía el conjunto de creencias etruscas acerca del trueno y el rayo; pero también eran sostenidas por Cicerón, que sugirió al Estado que favoreciera el renacimiento de estas supersticiones etruscas (*De legibus*, II, 9, 21).

Ahora convendría volver a tener en cuenta el orden cronológico a partir del 173 a. C., desde el momento en

que el Senado expulsó a los filósofos epicúreos de Roma. El testimonio que poseemos está en contradicción con la opinión de que el Senado tuvo mucho éxito en su política de represión. Parece, en efecto, que debe colocarse hacia la mitad del mismo siglo la actividad desarrollada en Italia por Cayo Amafinio, el primer hombre conocido por nosotros por haber divulgado las ideas de Epicuro en lengua latina. De las consecuencias de sus enseñanzas habla Cicerón en las *Tusculanas* y, deplorando la tardía aparición de varias escuelas socráticas en Roma, continúa así: «Para llenar el vacío dejado por el silencio de varios seguidores de la tradición socrática aparece la voz del epicúreo Cayo Amafinio; la publicación de sus obras despertó el interés de la multitud, la cual siguió sus enseñanzas, o bien porque era fácil de comprender, o por la seductora lisonja de esta doctrina del placer, o tal vez porque, a falta de una enseñanza mejor, el público se contentaba con la existente. A Amafinio le siguió un gran número de imitadores del mismo sistema, que con sus escritos conquistaron inmediatamente toda Italia» [12].

Este notable pasaje no sólo nos revela la imprevista y rápida popularidad que el epicureísmo tuvo en Italia, sino que indica también con certeza el carácter de masas de su éxito: la sociedad estaba fermentando. En otro pasaje Cicerón no sólo confirma tal impresión sobre el vigor del movimiento, sino que alude también al hecho de que, aunque débilmente, estaba organizado. «Hay una clase de hombres que desean ser llamados filósofos y que se dice que son autores de un gran número de libros en latín, que yo, por mi parte, no desprecio, ya que no los he leído; pues, según sus propias afirmaciones, estos es-

[12] *Tusculanas,* IV, III, 6 y 7.

critores pretenden ser indiferentes al orden, a la precisión, al estilo, y yo evito leer libros que no proporcionan ningún placer. Lo que los secuaces de esta escuela dicen y piensan es conocido por todos, incluso por quienes tienen una cultura modesta. Por ello, desde el momento en que, según ellos mismos admiten, no se preocupan de la forma expresiva, no entiendo por qué han de ser leídos a no ser por el círculo de los que tienen las mismas ideas y disfrutan con leerse los libros unos a otros» [13]. En la expresión «el círculo de los que sostienen las mismas ideas y acostumbran a leerse los libros unos a otros» debemos sin duda ver una prueba del hecho de que estos grupos de estudio organizados que, como sabemos, habían sido característicos del epicureísmo, se habían extendido a Italia.

En lo que respecta al contenido de la enseñanza impartida en estos círculos epicúreos, a pesar de la ironía de Cicerón sobre la «seductora lisonja de su doctrina del placer», en realidad estos escritos latinos se dedicaron casi exclusivamente a la exposición de la parte del sistema que trataba de la física [14]. El significado de este hecho está fuera de discusión: un movimiento popular dedicado a enseñar la física epicúrea significaba un movimiento capaz de abolir la fe en la función política de la divinidad. Y es interesante hacer notar aquí una contradicción en el cuadro normalmente aceptado del ambiente religioso de la antigua Roma: generalmente se habla de un Senado iluminado que se dedica a poner obstáculos a la marea de la superstición oriental; una marea que sube desde los estratos más bajos de la plebe... En realidad, por el contrario, de la plebe se eleva

[13] *Tusculanas,* II, II, 5-7.
[14] Reid, *Academica of Cicero,* introd., p. 21.

un enérgico movimiento racionalista, que, como dice Cicerón, partiendo de lo más profundo, se extendía rápidamente por toda Italia; y las clases dominantes lo acogieron de la manera más desanimada, a pesar de que el epicureísmo era aún la única doctrina que habría podido impedir la caída de la Europa occidental frente a las supersticiones que al final la sumergieron.

«Cicerón —escribe Reid— odiaba y despreciaba al epicureísmo con toda sinceridad, y una de las finalidades principales de sus obras filosóficas era impedir su difusión en Italia» [15]. Pero su odio no podía expresarse en términos puramente filosóficos. Cicerón, en las *Tusculanas,* después de haber expresado su profunda admiración por el argumento, tan caro a Platón [16], de que el alma es eterna porque se mueve a sí misma, prosigue: «Todos los filósofos *plebeyos* —éste parece el nombre más adecuado para los que no están de acuerdo con Platón y Sócrates y sus escuelas— ya podrán unir sus inteligencias. Con ello no sólo no resolverán nunca ningún problema con cierta habilidad, sino que no sabrán apreciar nunca la lógica del argumento.» Cuando Cicerón se expresa así refiriéndose a sus adversarios, los epicúreos, comprendemos claramente la fuerza de la palabra *plebeyos,* y cuando en el ataque a los valores de la oligarquía, con que Lucrecio abre el libro II, encontramos de nuevo la misma palabra:

> nec calidae citius decedunt corpore febres,
> textilibus si in picturis ostroque rubenti
> iacteris, quam si in *plebeia* veste cubandum est [17].

[15] *Op. cit.* Introd., p. 22.
[16] *Fedro,* 245.
[17] *De rerum natura,* II, 34-36.

(«ni las cálidas fiebres abandonan el cuerpo más rápidamente, si te arrojas en tejidos pintados y rojos de púrpura que si hay que taparse con un vestido plebeyo»).

podemos preguntarnos si en esto no hay precisamente una prueba de la actualidad de la obra de Lucrecio (pequeñas pruebas que es tan fácil pasar por alto...), una prueba llena de *significado*. Lucrecio sabía muy bien cuál era la doctrina de los «filósofos aristocráticos» y nunca habría tenido nada que objetar si hubieran llamado plebeya a la suya [18].

La postura de Cicerón con respecto a Lucrecio ha estado siempre rodeada de misterio. Sabemos por una carta suya a su hermano Quinto que, después de la muerte del poeta, en pocos meses había leído el *De rerum natura* y había confirmado su admiración por su arte y por su genio. Además, su familiaridad con el poema está atestiguada por muchos pasajes de sus escritos. Sin embargo, nunca hace ninguna referencia expresa y es difícil pensar que esto se debe a la casualidad. Las *Tusculanas* fueron escritas diez años después de la muerte de Lucrecio; en los capítulos introductorios, Cicerón afirma que «la literatura latina no ha dado todavía ninguna contribución a la filosofía», y en el pasaje ya citado del libro II se refiere a muchas obras latinas sobre el epicureísmo, que dice que no ha leído. Está claro que esto no es cierto en lo que se refiere a los demás escritores epicúreos. En efecto, en su correspondencia con Casio, exactamente en el año en que escribió las *Tusculanas*, bromea sobre los términos técnicos que se encuentran en los libros de los

[18] Según Martha (*op. cit.*, p. 352), Cicerón reveló su verdadera opinión sobre el epicureísmo cuando afirmó con impaciencia: «Un lenguaje similar debería más bien ser prohibido por un censor que refutado por un filósofo» (*De finibus*, II, 10).

epicúreos latinos, y esto parece indicar una cierta familiaridad con los libros que dice no haber leído[19]. En otra ocasión he expresado mi opinión sobre esta contradicción: que Cicerón no duda en admitir su familiaridad con escritos epicúreos en su correspondencia privada, pero evita hacerlo en sus obras destinadas al público[20].

Esta posición de Cicerón debería demostrar que en la Roma de la época existía una gran oposición entre los epicúreos y la oligarquía dominante. En las *Tusculanas* nos da la descripción de un movimiento de masas que se forma entre las clases más humildes del pueblo, en que se discuten los escritos epicúreos. Pero parece que esta multitud sin nombre no tiene ninguna relación con el amplio elenco de personas famosas —muchas de las cuales eran amigos personales de Cicerón— de las que sabemos fueron miembros de la secta. Con estos términos tan expresivos Cicerón no se refería sin duda al famoso Jardín de Sirón cerca de Nápoles, la escuela en que fue a estudiar Virgilio, ni a Veleyo, a Lucio Manlio Torcuato, ni a Pisón, suegro de César, ni a Craso, el orador, ni a Tito Pomponio Atico o a otros seguidores más o menos entusiastas de Epicuro entre los hombres de las clases dirigentes. Estamos obligados a reconocer, para Roma y para Italia, dos tipos de seguidores de la filosofía de Epicuro: por una parte, el grupo más numeroso del «pueblo»; por otra, los miembros de la clase dirigente, atraídos por esta doctrina como creencia personal, pero no dispuestos a sostener a ultranza sus incómodas opiniones.

Entre estos últimos, Cicerón podía encontrar fácilmente secuaces inofensivos del credo epicúreo: fáciles de

[19] *Ad familiam*, XV, 16; I, y 19, II.

[20] «The Gods of Epicurus and the Roman State», *The Modern Quarterly*, julio 1938, p. 216. He notado con satisfacción que Martha es de mi misma opinión.

abatir en sus diálogos filosóficos, compuestos apresuradamente para satisfacer su vanidad literaria. Fue éste el papel del senador Veleyo, más famoso como personaje ciceroniano que como filósofo, presentado por Cicerón como portavoz de las opiniones epicúreas en su tratado sobre la *Naturaleza de los Dioses*[21]. Pero Lucrecio, sea cual fuese su puesto en la escala social (Mommsen pensaba que provenía de los «ambientes más elevados de la sociedad romana»; Regenbogen cree que no era latino y ni siquiera romano), obviamente no podía representar a ninguna parte en este elegante duelo literario. Si su poema, como escribe Mommsen, estuviera originado «por el horror y la aversión hacia el mundo sobre el cual y para el cual escribía», Cicerón y sus amigos estaban sin duda incluidos en ese mundo, parte esencial de cuanto aborrecía.

La composición del *De rerum natura* fue la cumbre de un esfuerzo de propaganda epicúrea en Italia durante más de un siglo[22]. No había sido bien vista por el Senado desde el principio y, sin embargo, había progresado, había hecho progresos tales que el esfuerzo filosófico de Cicerón sirvió sobre todo para frenar su creciente popularidad. Atrayendo a los epicúreos al plano de la filosofía, espera completar la victoria que había conseguido en el terreno

[21] *De rerum natura,* I, 21, 57-58. A propósito de este pasaje, Hadzsits observa (*Lucretius and his Influence,* 1935): «Tal afirmación pone implícitamente a Veleyo antes de Lucrecio; en la época de la composición del *De rerum natura,* Veleyo era senador y era el epicúreo más conocido.»

[22] No sabemos en qué relación está Lucrecio con los eventuales autores latinos que hayan escrito de epicureísmo antes que él; en un momento dado (V, 336-337) afirma que es el primero en exponer la filosofía epicúrea en latín, pero podría entenderse que haya dicho esto pensando sólo en la poesía.

político eliminando a los catilinarios[23]. Pero Cicerón no era el adversario más importante sobre el terreno: hemos visto que para Lucrecio la oposición filosófica estaba representada por la Stoa. Para comprender la fuerza de la polémica lucreciana contra la religión del Estado, debemos también comprender la actitud asumida por los estoicos en esta batalla. Una mirada al período central del estoicismo, el período romano, es necesaria para aclarar nuestro problema.

El estoicismo comenzó, como el epicureísmo, con una tímida tentativa de oposición a las escuelas aristocráticas de Platón y Aristóteles. Se ha manifestado en tiempos recientes un desacuerdo entre los estudiosos más relevantes para determinar hasta qué punto el estoicismo podía considerarse en su primera fase como un fermento revolucionario de la sociedad. Bidez aportó muchas pruebas para sostener esta tesis; Tarn quiso darle firmeza[24], pero queda en pie el hecho de que, cualesquiera que fueran las verdaderas intenciones de Zenón y sus discípulos, fueron los responsables de muchas expresiones que podían ser interpretadas en sentido socialmente subversivo. Se preocupaban no sólo de cuestiones como las formas tradicionales del culto o de la educación, sino de la proclamación de la igualdad natural de los hombres y de la comunidad natural de los bienes. Toda la humanidad, enseñaban, constituía una gran comunidad, una *societas*. ¿Pero cuáles eran los derechos de cada miembro en esta sociedad? El núcleo central de la enseñanza estoica era que todos *tenían derecho* a una parte igual, aun a costa de una revolución. ¿Es éste el punto de vista que Bidez

[23] Así interpreto yo las *Tusculanas*, I, III, en conexión con II, II, 5-7, y IV, III, 6 y 7.

[24] Bidez, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil*, 1932; Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, cit., 1933.

quiere identificar con la primera fase de la historia de la escuela? ¿O bien el núcleo central de la doctrina era —como lo fue sin duda en la última fase y como piensa Tarn al juzgar un aspecto característico de toda su historia— que las diferencias sociales no cuentan y que, más allá de éstas, los hombres son todos hermanos y lo necesario no es cambiar la sociedad, sino hacer penetrar en su intimidad la armonía que constituye su base y encontrar la propia paz en la contemplación del pensamiento divino que lo guía todo? En suma, ¿era una filosofía revolucionaria o una filosofía de resignación? A pesar de todo lo que Tarn pueda decir, permanece para mí como decisiva la prueba de que el movimiento atravesó un proceso de cambio desde un estadio en que estaba vivo el elemento revolucionario a otro en que todo su carácter consistía en un espíritu de resignación. Entre estos dos extremos hubo un período de transición, el período de la Stoa Media, durante el cual las enseñanzas estoicas formaron a la clase dirigente romana.

Las amplias líneas de este período de transición han sido trazadas persuasivamente por Bidez. La conquista de Oriente por Alejandro desembocó en una monarquía con tendencias cosmopolitas en que las pequeñas distinciones de raza, de religión y de ciudad fueron en cierto sentido eclipsadas por la única gran oposición entre monarca y súbditos. Los hombres así desnacionalizados tenían necesidad de una nueva moral para sustituir a la que estaba basada en la concepción de la ciudad-estado. Zenón había acudido a esta necesidad con la fusión de elementos viejos y nuevos; completó el ideal cínico del hombre independiente (surgido como oposición a la identificación del hombre con el ciudadano, característica de la ciudad-estado) con el concepto de una ley nueva y más amplia, la ley de la naturaleza.

Sin embargo, el nuevo concepto de la ley de la naturaleza no fue inmediatamente acogido. Las leyes de Arato y de Filopómenes, características de la actividad oligárquica en la Grecia de este período, intentaban restaurar el antiguo particularismo griego. Fue ésta la razón que prevaleció. El experimento socialista del rey espartano Cleómenes había fracasado y sus relaciones con el filósofo estoico Esfero hicieron al estoicismo sospechoso a los ojos de los defensores de aquella forma de la sociedad que encontraba su expresión en la ciudad-estado griega, un ideal en este momento estrecha y esencialmente oligárquico. En estas circunstancias, el estoicismo perdió su conexión con los hechos reales. El ideal estoico dejó de ser considerado realizable sobre la tierra y fue sustituido por la fe quimérica en una Ciudad del Sol. La Justicia, si no reinaba en la tierra, reinaba en el cielo, de donde, según las esperanzas milenarias bastante difundidas en aquel tiempo, podía esperarse que descendiera un día.

El estoicismo quedaba así diluido en sus esperanzas de construir un mundo nuevo en Grecia y en Oriente, pero cuando Polibio descubrió en Roma, en el bárbaro y despreciado Occidente, la promesa de un poder imperialista, las miradas de la escuela estoica se volvieron de Oriente a Occidente. «Interrumpiendo sus sermones en las gradas desiertas de la Stoa de Atenas, los sucesores de Crisipo fueron a establecerse a Rodas, centro entonces de un amplio comercio internacional, y se hicieron los educadores de la aristocracia romana. Con Panecio, maestro de Escipión el Joven y de su amigo Lelio, nació una nueva forma del sistema, la que ha sido llamada Stoa Media por los historiadores de la filosofía.» Desde entonces los escritos que comprometían al estoicismo como

relacionado con los movimientos revolucionarios, fueron negados inmediatamente.

Del proceso a través del cual los maestros estoicos purgaron su doctrina de elementos sospechosos, tenemos una prueba evidente en Cicerón. Cito un pasaje del *De Officiis*, que demuestra cómo en la ciudad comercial de Rodas la Stoa adaptó sus enseñanzas a la vida:

«Como he dicho antes, se presentan a menudo casos en que la conveniencia parece oponerse a la justicia, de forma que es necesario considerar si hay una verdadera incompatibilidad o si las dos cosas pueden conciliarse. Téngase en cuenta el siguiente caso: supongamos, por ejemplo, que un hombre honesto importa de Alejandría a Rodas un gran cargamento de grano, en un momento en que los rodenses se encuentran en estrecheces y están reducidos al hambre y el precio del mercado es alto; supongamos también que este hombre sabe que algunos mercaderes han partido de Alejandría, que él había visto sus naves pasar cargadas de grano y dirigirse a Rodas; ¿deberá decir esto a los rodenses o no hablarles y obtener el precio más alto posible por su mercancía? Recordad que estamos suponiendo que nuestro hombre es honesto y honrado. ¿Qué género de argumentos y qué tipo de persuasión usará para sí mismo?»

«En casos de este género, Diógenes de Babilonia, grande y famoso estoico, solía sostener un punto de vista; su discípulo Antípatro, hombre de inteligencia agudísima, otro. Antípatro, en efecto, sostenía que se debía decir todo de forma que el comprador no tuviese dudas de cuanto conocía el vendedor. Diógenes decía que el vendedor, en la medida en que la ley civil lo imponía, estaba obligado a declarar todos los defectos de su mercancía, y por lo demás, podía actuar sin deliberados engaños, intentando, sin embargo, como vendedor, reali-

zar la mayor ganancia posible. 'He importado el grano', podría decir el mercader; 'lo he puesto en el mercado, vendo cosas de mi propiedad a un precio no más caro que los demás, incluso tal vez más barato, si tengo una compra mayor, ¿quién podría acusarme?' Por otra parte, Antípatro exponía así su punto de vista: '¿Puedo cerrar mis oídos? ¿Es posible que tú, que debiste pensar antes que nada en tus semejantes y ser un servidor de la sociedad humana, tú que has nacido bajo el dominio de la ley de la naturaleza y has adoptado como regla y guía de tu vida los principios de la naturaleza, que te enseña que *tu bien es el bien común y el bien común es el tuyo,* es posible que tú quieras ocultar a los hombres la abundancia y la cantidad de mercancía que podría estar a su disposición?' A ello Diógenes podría responder: 'Callar no es lo mismo que ocultar las cosas. Yo no puedo ser acusado de ocultarte algo si ahora no te informo de cuál es la naturaleza de los dioses y cuál es la divinidad más elevada, y sería mucho más importante para ti saber esto que saber que el grano está a buen precio. Pero no tengo ninguna obligación de decirte todo lo que te sería útil saber.' 'En esto estás completamente equivocado —responderá Antípatro—; esto es necesario, a menos que tú hayas negado que la sociedad humana es un vínculo establecido por la naturaleza.' 'Lo recuerdo muy bien —dirá Diógenes—, ¿pero la sociedad es de tal forma que nadie puede tener algo propio? Pues, si es así, no se debería hablar de vender: todo debería ser distribuido entre todos'.»

Vemos aquí con gran claridad que los estoicos, si tomaban a la letra sus principios, estaban obligados a condenar la práctica ordinaria del comercio y a ponerse en contra de la sociedad en un punto fundamental. Si no querían incurrir en esta situación ante la sociedad tal

como la encontraban, solamente podían refugiarse, como Diógenes, en las leyes civiles. Pero cuando sostenían que era necesario dar al César lo que era del César, es difícil comprender qué era lo que permanecía para ser entregado a la ley de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza de los estoicos estaban condenadas a permanecer sujetas a las leyes civiles romanas.

Cuando Plutarco habla del papel realizado por el estoico Esfero en las reformas agrarias socialistas del rey espartano Cleómenes, compara las doctrinas estoicas a la poesía de Tirteo que inflamó el ánimo de los jóvenes, e inmediatamente añade que esta doctrina radical era muy peligrosa. Esta prueba del carácter revolucionario del primer estoicismo no ha sido, creo, tomada en suficiente consideración por Tarn[25]. Pero si esta misma «reforma» dejó al estoicismo inofensivo frente a las especulaciones comerciales, también lo dejó sin defensa frente al latifundismo terrateniente. Este punto resulta evidente por el *De Officiis* de Cicerón.

Así, leemos en el libro I, parágrafo 21: «No existe por ley de la naturaleza nada semejante a la propiedad privada: derivada de una antigua toma de posesión, de cuando en tiempos lejanos los hombres penetraron en tierras desiertas, o de una conquista, de una ley, de una compra, de una venta o de un sorteo. Esta es la forma en que las naciones conquistan sus territorios y vale también para cada uno. Por ello, porque lo que en otra época era por la naturaleza propiedad común se ha con-

[25] Plutarco, *Cleómenes*, II: ὁ δὲ Στωϊκὸς λόγος ἔχει τι πρὸς τὰς μεγάλας φύσεις καὶ ὀξείας ἐπισφαλὲς καὶ παράβαλον βαθεῖ δὲ καὶ πρᾴῳ κεραννύμενος ἤθει μάλιστα εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν ἐπιδίδωσιν.

«La doctrina estoica puede ser peligrosa y motivo de desviación para las naturalezas grandiosas y apasionadas; pero unida a una naturaleza profunda y noble, expresa cuanto hay de mejor en ella.»

vertido ahora en propiedad privada, *es justo que cada uno tenga lo que ha obtenido.* Pero si uno quiere más de lo que posee, cometerá un acto de violencia contra la sociedad humana.» Y de nuevo en el parágrafo 51: «La comunicación de la propiedad privada debe ser considerada en el sentido de que lo que ha sido asignado a cada uno por la ley o por el código civil, debe mantenerse de la forma establecida por la ley. *Para lo demás* podemos seguir el proverbio griego: 'los amigos tienen todas las cosas en común'.» Con este sumario procedimiento, la ley de la naturaleza queda subordinada a la ley civil de Roma.

Tarn excluye la posibilidad, si he comprendido bien, de que el pensamiento del estoico Esfero haya tenido influencia alguna sobre la reforma agraria del rey Cleómenes, y de que el pensamiento del estoico Blosio haya guiado la política de Tiberio Graco en su intento de detener el proceso de extensión del latifundio en Italia. Yo creo que el pensamiento de Cicerón fue distinto: por lo menos, después de haber liberado al estoicismo de toda intención comunizante, llega, de una manera natural, a aclarar la propia posición sobre la cuestión de la reforma de los Graco («La muerte de Tiberio Graco por parte de Escipión Nasica fue el gesto de un ciudadano privado, tan memorable como la destrucción de Numancia por parte del Africano.»)[26], y sobre la reforma agraria del rey espartano (el revolucionario rey espartano Agis está presentado como una figura negra, mientras que, por el contrario, Arato, el liquidador del experimento socialista de Cleómanes, es elevado hasta las estrellas[27]. Los mismo ocurre en la descripción del pro-

[26] *De Officiis,* I, 76.
[27] *Ibidem,* II, 80.

ceso a través del cual el estoicismo fue purgado de sus elementos revolucionarios en el momento en que entró en la fase central, es decir, en la fase de su transformación en filosofía oficial de la clase dominante romana.

Pero los servicios prestados por los pensadores de la Stoa Media a los romanos fueron aún mayores. Tuvieron el gran mérito de haber cubierto todo el amenazado sistema del gobierno oligárquico con la austeridad de la nueva religión universal basada en la doctrina de la divinidad de las estrellas. A falta de una ciencia progresiva que le proporcionase la materia en la que ejercitarse, la dialéctica de Platón había degenerado en un estéril escepticismo artificioso y negativo; pero su religión astral se había difundido. Esta superstición culta había sido desarrollada por los estoicos, con la ayuda de elementos orientales, en un sistema grandioso frente al cual toda clase de escuela filosófica, a excepción de la epicúrea, quedaba paralizada. Este sistema se aplicaba ahora de una forma nueva. Polibio había encontrado en Roma el único gobierno que era capaz de comprender realmente la utilidad de la superstición. Los estoicos fueron aún más lejos: reconocieron en Roma la verdadera Capital del Mundo; Roma, tal como era entonces (y no el ideal de una sociedad reformada, como imaginaban hombres peligrosos como Esfero y Blosio), representaba la realización de la voluntad divina. El intento fallido de Platón de transformar su particular tipo de divinidad astral en divinidad civil fue llevado a cabo con éxito.

No eran dioses cuya naturaleza pudiese comprenderse sólo a través de un difícil razonamiento geométrico los que se invocaban para que ejercieran las funciones civiles en Roma: la Stoa era demasiado sabia para escribir sobre su entrada la advertencia de la Academia: «Nadie entre que no sepa geometría.» Sus dioses eran comprensibles

incluso para quienes poseían una modesta cultura matemática, y sin duda esto era muy oportuno, dado el retraso de los romanos en esos estudios. Los dioses de la Stoa tenían un prestigio derivado de su remoto origen oriental, superior al que tenían los dioses de Platón por la idiosincrasia de su genio altivo. Su divinidad no estaba sostenida por un gran número de argumentos intelectuales parecidos a los contenidos en las *Leyes* de Platón; y precisamente por esto se podían creer con más facilidad. Eran fácilmente accesibles a través de una técnica adivinatoria al alcance de los bolsillos más o menos abastecidos; se ponían en contacto directo incluso con quien no podía aspirar a una comprensión filosófica completa de todo el sistema.

El poder de las nuevas concepciones importadas de Oriente y destinadas a sustituir la tradición del racionalismo griego en la mente de los ciudadanos cultos del Imperio Romano de Occidente, puede comprenderse a través de la valoración dada por Diodoro Sículo, contemporáneo de Julio César y de Cicerón, pero más joven que ellos, autor de una *Historia Universal*. «Los caldeos —escribe [28]— eran antiguos babilonios; su sacerdocio era parecido al de los egipcios; los sacerdotes se dedicaban al servicio de los dioses, pasaban toda su vida filosofando y eran famosos sobre todo por su conocimiento de las estrellas. Su sacerdocio era hereditario; el hijo sustituía al padre y estaba exento de cualquier otro deber público. La autoridad del padre sobre el hijo y el hecho de que los estudios se comenzaban en la infancia y continuaban durante toda la vida, daban a los sacerdotes una extraordinaria autoridad en su oficio. Además, las tradiciones eran

[28] Diodoro Sículo, *Historia Universal,* II, 29 sgs.

de una inmemorable antigüedad e inalterablemente fijas. Todo el sistema estaba en estridente contradicción con el sistema educativo griego en que se afrontaba la filosofía en edad avanzada, sin preparación, y después de una aplicación temporal, cuando no se la rechazaba por las exigencias de la vida cotidiana. De aquí el contraste entre el estatismo del dogma tradicional de los caldeos y la falta de firmeza, la fluidez, la variedad, la riqueza de contradicciones internas de la filosofía de los griegos. En cuanto al contenido de la doctrina, los caldeos enseñan que la naturaleza eterna del Cosmos no ha tenido principio ni tendrá fin y es un todo ordenado puesto bajo el control de una providencia divina. Ninguna cosa del Cielo sucede por casualidad o espontáneamente, sino que todas están acordadas por una precisa y definitiva disposición de los dioses. Los sacerdotes, después de haber observado las estrellas durante largo tiempo y haber llegado a conocer su facultad y sus movimientos, pueden predecir muchas cosas del futuro del hombre.»

La tarea de los primeros estoicos había sido la de armonizar esta doctrina astrológica con la tradición de la filosofía griega. Panecio, a mitad del siglo II, la adaptó también a las exigencias de la oligarquía culta de Roma. Panecio procedía de una conspicua familia de Rodas. Las posibilidades de instruirse no se le habían limitado por falta de medios; había estudiado en Pérgamo y en Atenas antes de encontrar su ambiente adecuado en el círculo de los Escipiones en Roma, como hombre de agradable y enciclopédica erudición. Amigo de Polibio, compartía con él el entusiasmo por el Estado romano y el interés por sus problemas políticos. En el círculo de los Escipiones florecieron a una nueva vida tanto la lengua latina como la filosofía griega, en gran parte por obra de Panecio, que

así llegó a ser uno de los máximos edificadores de la civilización grecorromana [29].

Las obras de Panecio se han perdido, pero no hay duda sobre el carácter de sus enseñanzas. Cicerón no se confesaba abiertamente estoico: se complacía en hacer creer que en lo íntimo de su corazón se encontraba más a gusto entre los sofismas intelectuales del platonismo. Sin embargo, pensaba que el estoicismo era más adecuado al público para el que escribía, y traduciendo y adaptando los modelos estoicos, creó una prosa que fue el instrumento literario de la filosofía latina. El *De Officiis,* de que ya nos hemos ocupado hace poco, era una imitación de Panecio: Cicerón aprendió de Panecio cómo las aparentes singularidades del pensamiento estoico podían ser armonizadas con las leyes civiles.

Pero la conquista más alta del estoicismo fue la elaboración de una nueva religión cívica capaz de consagrar el estado actual de la sociedad como realización de lo que la sabiduría divina había establecido para el hombre *ab aeterno.* Polibio, que antes de marcharse a Roma había sido un hombre político activo en una Grecia acosada por la lucha de clases y se había ocupado de la manera de fundar una sociedad más estable, había entrevisto que uno de los elementos perturbadores de Grecia era la emancipación de las masas populares de la superstición y la indiferencia con que los jefes de la sociedad griega veían la decadencia de la religión de Estado. El mismo advertía tan claramente los peligros de la difusión de la cultura, que en este problema se inclinaba a un compromiso con su ideal de precisión histórica y a consentir que en la historia se consintiese una justa dosis de ficciones piadosas.

[29] Arnold, *Roman Stoicism.*

Pero en el exilio, en la prisión, quedó agradablemente sorprendido al notar que los romanos, con su buen sentido práctico, habían resuelto el problema del control de las masas con una perfecta organización de la superstición. A Polibio y a su amigo Panecio les pareció que la sabiduría política de Roma había sido capaz de convertirla en la dominadora del mundo. Pero, además de *sostenedores* del imperialismo romano, Polibio y Panecio fueron también los primeros teóricos conscientes del dominio romano en el mundo. La expansión del poder romano no era para ellos una empresa nacionalista por medio de la cual los latinos habrían impuesto su supremacía a los griegos. Difícilmente habrían demostrado entusiasmo por esto. Se trataba más bien de una reorganización de la sociedad civil en todo el mundo habitado, en el sentido de una restauración de la oligarquía y de una justa sumisión de las capas más bajas de la población. Polibio reconoció que Roma había dado al logro de esta meta una contribución fundamental con su capacidad de organizar, además de todas las otras cosas, el control de una religión de Estado. Los pensadores griegos podían esperar contribuir a una mejor solución del problema en sus dimensiones mundiales y en su significado filosófico. En una palabra, podían establecer una religión de Estado apta no sólo para las exigencias de la ciudad de Roma, sino de todo el Imperio Romano. Fue ésta la obra de los teóricos del período romano del estoicismo[30].

[30] Quiero recoger aquí algunas frases de Altheim que refuerzan mi punto de vista sobre la influencia de los estoicos: «Cuando la Stoa llegó a Roma, sobre todo a través de la obra de Panecio y la decisiva influencia del círculo de los Escipiones, llegó con ella también su teología. La división, que procedía probablemente del mismo Panecio, de la religión en tres partes —política, mítica y natural—, despertó mucho interés. La idea de que había de

Los estoicos reconocían tres tipos de concepciones de los dioses: una mítica, una política y una natural. La concepción mítica era la usada por los poetas, adaptada a sus obras destinadas a agradar; la política era considerada útil para la sociedad civil, mientras que la tercera era la elaborada por los filosófos de las diferentes escuelas. Los estoicos dejaban la primera en manos de los poetas, la segunda la imponían a la masa del pueblo, pero atribuían una verdadera validez sólo a la tercera. Fue ésta la concepción sostenida por Varrón en su gran obra *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, compuesta contemporáneamente al *De rerum natura* de Lucrecio; sería equivocado no reconocer en estas dos obras las conclusiones de dos tradiciones opuestas llegadas a la cumbre al mismo tiempo.

No poseemos el tratado de Varrón, pero nos ha lle-

existir un hombre de gobierno que (con poderes de legislador en materia divina y terrena) infundiera en el corazón de los hombres la creencia en el poder divino (...), no dejó de hacer su efecto sobre los miembros de la aristocracia senatorial, que se agrupaban en torno al círculo de Escipión el joven.» «Vino luego la época en que la Stoa intervino decisivamente en la historia de la religión romana.» «Todo esto (en la obra de Varrón sobre la religión, de inspiración estoica) representaba un intento de presentar el conjunto de la religión romana sobre la base de los principios estoicos.» «(La religión romana) había encontrado refugio en la rama de la teología estoica y de una ciencia basada en ella.» «En la medida en que la aceptación de la tradición religiosa fue una ocasión para comprender su alcance, significado y fecundidad, tal aceptación se tradujo también en una forma de incitar a elevar al rango de la vida nacional todo lo que había sobrevivido a esta nueva prueba, y que por esto mismo había demostrado su valor.» «La particular importancia de Cicerón para la historia de la religión romana está en el hecho de que fue un verdadero representante de la nobleza y, además, dio mucho relieve a la íntima relación entre Estado y religión de Estado.» *Op. cit.*, pp. 334-338.

gado el examen que hace de él San Agustín, citando literalmente las afirmaciones criticadas, y podemos hacernos una idea precisa del tono y contenido de la obra. En su tratado, Varrón recuerda que el pontífice máximo Escévola, el jefe oficial de la religión de Estado, se había sorprendido por el reconocimiento de los tres tipos de religiones de los estoicos: la cantada por los poetas, la meditada por los filósofos y la establecida por los hombres colocados en la dirección del Estado. Varrón no oculta que, en realidad, según él, la religión de los filósofos era la única que con derecho podía alimentar pretensiones de verdad. Esta teología filosófica natural se preocupa de problemas como: ¿quiénes son los dioses?, ¿dónde están?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿tuvieron un principio o han existido siempre?, ¿están formados de fuego, como cree Heráclito, o de números, como enseña Pitágoras, o de átomos, como dice Epicuro? Pero estos problemas, añade Varrón, pueden discutirse más fácilmente entre los muros de las escuelas que fuera, en la plaza del mercado [31].

Varrón recuerda que Escévola había advertido el peligro de consentir que las discusiones de los filósofos se sacaran de las escuelas a la plaza del mercado. ¿Qué tipo de ideas, había preguntado Escévola, es tan escandaloso que no deba revelarse a la multitud? Y había contestado: éste, que Hércules, Esculapio, Cástor y Polux no son dioses. Por ello, Escévola concluye, y Varrón sostiene su opinión: «Es útil que el pueblo esté engañado en materia de religión.»

Varrón fue la mayor personalidad intelectual en la

[31] Esta tendencia a mantener alejada de los oídos del pueblo toda discusión sobre la verdad de la filosofía natural (de la que es una rama la teología) es común a todas las escuelas, exceptuada la epicúrea.

Roma de su tiempo: su obra fue acogida con entusiasmo y no puede dudarse de que respetaba el pensamiento de los círculos políticos dirigentes. Fue hecha pública en la misma época en que murió Lucrecio; Cicerón estudió al mismo tiempo a Varrón y a Lucrecio. En una carta privada a su hermano pagó su tributo de admiración al genio del poeta desaparecido; pero su elogio público fue para Varrón, y fue bastante lisonjero. No se limitó a los elogios, sino que, por ser hombre de estado además de filósofo, se acordó inmediatamente de su actuación práctica. En el 53 a. C. inició la composición de la *República,* y dos años más tarde trabajaba en las *Leyes*. En estos tratados el método platónico del control ejercido por el Estado a través de la religión está sostenido con toda franqueza, teniendo presente el ejemplo estoico ya convalidado. La vida, tanto pública como privada, debe estar encerrada en una red de obligaciones religiosas; los sacerdotes deben estar bajo el control de la aristocracia; el pueblo, ignorante del procedimiento y de los ritos que se dedican a estas obligaciones públicas y privadas, debe recibir la educación de los sacerdotes. La razón de esta legislación religiosa está claramente expuesta: «La constante necesidad que tiene el pueblo de la guía y autoridad de la aristocracia, mantiene firme al Estado» [32].

Por otra obra suya sabemos que Cicerón no creía en la adivinación [33]; pero en las *Leyes* afirma: «La institución y la autoridad de los augures es de vital importancia

[32] *Leyes,* II, VIII: «Quoque haec privatim et publice modo rituque fiant, discunto ignari a publicis sacerdotibus», y II, XII: «Continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatium semper populum indigere.»

[33] *De divinatione,* II, LXXII, 148. Confróntese esta apasionada defensa de la exclusión de la adivinación de la vida pública y privada de Roma con la solemne afirmación contenida en las

para el Estado, y digo esto no porque yo sea uno de ellos, sino porque es importantísimo mantener esta opinión... ¿Hay un privilegio mayor que la posibilidad de interrumpir una empresa de interés público sólo con que el augur diga: '¿Otro día?' ¿Hay cosa más maravillosa que poder imponer la dimisión de un cónsul? ¿Qué hay más esencialmente religioso *(quid religiosius)* que poder dar o rechazar el derecho de presentar al pueblo o a la plebe, que poder abolir una ley injusta?» Inmediatamente después, en el mismo libro, Cicerón mismo subraya el sentido de esta última afirmación recordando al amigo Atico, al intercambiarse felicitaciones sobre la prosperidad de sus vastas posesiones, que hombres como Tiberio Graco las habrían abolido si no hubiese sido por la habilidad de los augures en «abolir una ley injusta» [34].

Esta era la actividad de las dos figuras más relevantes de la literatura en la Roma de los años inmediatamente precedentes y siguientes a la muerte de Lucrecio. Además, su elaborada teoría sobre el problema de salvar a la sociedad conservando o inculcando la superstición no es un fenómeno aislado, sino que está en armonía con la práctica del gobierno romano, atestiguada por Polibio y con la teoría política formulada por los maestros estoicos de la clase dirigente romana después que Polibio y Panecio abrieron al estoicismo el nuevo mundo de Occi-

Leyes, II, XIII: «Atticus: 'Hac tu de re quaero quid sentias.' Marcus: 'Egone, Divinationem, quam Graeci *mantikén* (μαντικήν) appellant, esse sentio'.» Con Cicerón, como con Platón, hay que hacerse siempre la pregunta: ¿Estas son las palabras del legislador o del filósofo?

[34] *Leyes*, II, XII, y II, VI; v. también II, X: *Quaeque augur iniusta nefasta, vitiosa dira defixerit, inrita infectaque sunto; quique non parverit, capital esto.* La desobediencia a los augures debe ser castigada con la muerte.

dente. Y es a la luz de estas circunstancias como debemos considerar el ataque de Lucrecio a la *religio,* no como el febril tormento de un espíritu enfermo que combate de nuevo en tiempos de paz las batallas del pasado.

Regenbogen se muestra incierto ante la diferente actitud de Epicuro y de Lucrecio frente a la superstición. Subraya el hecho de que Epicuro, aunque fuera contrario a la superstición, escribía con todo libros *Sobre los dioses, Sobre la religiosidad, Sobre la santidad.* Lucrecio, en cambio, no hace ninguna distinción entre *religio* y *superstitio,* entre justa medida y exceso, y los une en una sola condena [35]. Pero si Regenbogen se hubiese fijado en la realidad de la lucha en que Lucrecio estaba empeñado, habría visto la razón de ello: la distinción entre religión y superstición era válida sólo en los círculos de las clases dirigentes, en que pocos espíritus elegidos estaban deseosos de preservarse de lo que Platón, en circunstancias semejantes, había llamado la Mentira del Alma. Si se sostiene la tesis según la cual *es útil que los Estados engañen en materia de religión* y se está en realidad empeñado activamente en la formulación de la mentira más adecuada a esta finalidad, entonces la cuestión de no ser implicado asume un aspecto nuevo y práctico. La mentira se llama *superstitio,* es decir, el error en que deben estar aprisionadas las masas. Pero para nuestra felicidad privada en este mundo y en el futuro, es necesario tener una recta concepción de la naturaleza divina, y para distinguir esta recta concepción del error de las masas la llamamos *religio.* Al mismo tiempo, aunque entre nosotros estamos convencidos de que la religión de Estado es *superstitio,* esto permanece como un secreto que no debe salir de los círculos cerrados de las escuelas, que no debe llegar a la

[35] Regenbogen, *Lukrez,* cit., p. 54.

plaza, donde sería peligroso para la sociedad. En consecuencia, para frenar a las masas, la *superstitio* debe ser definida como *religio*. Y así la llamó Lucrecio, que conocía perfectamente lo que combatía. Que él haya hecho esto es una prueba de la estrecha relación existente entre sus escritos y la situación de su tiempo.

La organización de la superstición por razones de Estado, sin embargo, era un problema actual, pero no era un problema nuevo. ¿Debemos presumir que Lucrecio no conoció el pensamiento de Varrón y de Cicerón? ¿Puede concebirse que el famoso pasaje en que Polibio describe la política del Senado en materia de religión le fuese desconocido? ¿No tenía sentido decir que Alceo y Filisco, discípulos de su maestro, habían sido expulsados de la Urbe por «haber introducido placeres»? ¿No sabía que Anaxágoras había sido expulsado de Atenas por haberse opuesto al oscurantismo de la ciudad? ¿No sabía que Platón había pedido la pena de muerte contra las creencias que ahora él, como epicúreo, intentaba difundir? ¿Podía ignorar cuál era su posición en la lucha secular de la humanidad y de la cultura contra las fuerzas del privilegio y de la persecución? No pueden tenerse dudas a este propósito.

Lucrecio no sólo aclaró su posición contra sus contemporáneos, defensores de la mentira aristocrática; sabía también que era el último anillo de una larga cadena formada por todos los que habían luchado contra la difusión de la superstición por razones políticas. Dos veces en su poema hace una confrontación entre la tradición de la ciencia jónica y el clero mejor organizado en la historia del mundo greco-romano. Dice que la tradición científica es «más sagrada y mucho más segura que lo que la sacerdotisa Pitia saca del trípode y del laurel de Febo». A mi modo de ver, estos pasajes no han sido

adecuadamente valorados por la crítica y quiero llamar la atención sobre ellos.

En la interpretación de estas palabras puede creerse en un equívoco. Podría pensarse que Lucrecio, queriendo poner de relieve los méritos de la tradición jónica, por medio de comparaciones, había elegido la fuente de verdad más sagrada y segura del mundo griego y, con una exageración perdonable y fácilmente comprensible, había atribuido a la ciencia una certeza mayor que la atribuible a la Pitia. Con tal interpretación sus palabras se convierten indirectamente en un tributo al oráculo de Febo. En realidad, muchos historiadores modernos tratan la cuestión de la inspiración del oráculo pítico de forma que dejan la sospecha, al final de su disertación, de que creen realmente que la fuente de toda la sabiduría y de todo el poder había decidido, durante cierto período, difundir su mensaje al mundo a través de la boca de la Pitia, sólo que ésta había masticado bastante laurel o aspirado bastante vapor sulfúreo y sus sacerdotes habían sido debidamente «instruidos», pero nadie puede suponer que Lucrecio pensara así. Para él, el oráculo de Delfos era una impostura organizada, uno de los males de que era capaz la religión; con su comparación no intentaba alabarla, sino lanzar un desafío a toda la tradición sobre la que estaba basada[36].

Lucrecio se sirve de esta comparación por primera vez en el libro I, y exactamente en un punto que le confiere el mismo significado: ha sido obligado por la lógica de

[36] Sobre la Pitia, véase Robert Flacelière, *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque* («Etudes d'archéologie grecque: Annales de l'Ecole des Hautes-Etudes de Gand», t. II, 1938). La Pitia tomaba agua de la fuente Gassotis que surgía de la piedra central del templo, masticaba hojas de laurel, respiraba los vapores del *pneuma* y entraba en trance (pp. 104-105).

su tema a recorrer la historia de la ciencia jónica y a establecer que el sistema atómico representaba su punto culminante; al hacer esto ha debido combatir la opinión de los hombres por los que siente el más profundo respeto, hombres cuya acción suscita en él la más sincera admiración y el más humilde reconocimiento; en particular ha debido oponerse a algunas teorías de Empédocles, hacia el cual alimentaba una particular veneración. Con ello, Lucrecio teme haber dado un apoyo a sus adversarios, y aclara inmediatamente su posición: estos grandes hombres, dice, se han equivocado gravemente acerca de los principios fundamentales de la filosofía natural; no obstante ello, sus respuestas son más sagradas y mucho más sinceras que las que la sacerdotisa Pitia emite desde el trípode y el laurel de Febo [37]. La segunda ocasión en que Lucrecio hace uso de esta comparación añade algo a su significado: Lucrecio aquí reivindica para sus propias palabras el derecho a una santidad y a una verdad superior a la del oráculo de Febo [38]. Munro encuentra que la comparación en esta segunda ocasión es «más pomposa y triunfal», y dice que en el primer libro era «más oportuna». Pero depende de la forma en que se la interprete.

De hecho, el problema de la veracidad del oráculo de Febo siempre había constituido un punto crucial en la vieja contienda que hemos venido describiendo. Se recordará que Píndaro, que tenía tanta familiaridad con el oráculo que se quedaba con una parte de sus ingresos, había sostenido sin reservas su omnisciencia y veracidad. La fe en el oráculo entró así en los más elevados ejemplos de lírica coral, al servicio de la aristocracia dórica. Pero en el otro tipo de lírica coral que había sido puesto al

[37] *De rerum natura,* I, 737-739.
[38] *Ibidem,* V, 11-112.

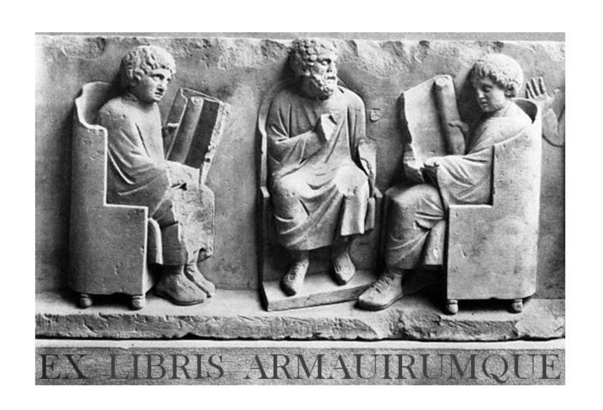
servicio de la democracia ateniense, en el coro dramático, encontramos un juicio distinto sobre la veracidad de Apolo: en el coro de un drama perdido, Esquilo representa a Tetis, que se lamenta de la falsedad del «dios de la verdad». Apolo había estado presente en sus bodas y había celebrado con un canto su noble descendencia, diciendo que sus días serían largos y no conocería el dolor, «y cuando hubo hablado de mi destino diciendo que era en todo bendito por el cielo, lancé una exclamación de júbilo y alegré mi alma. Yo pensé entonces que las palabras de Febo, divinas y proféticas, no podían errar. Ahora, precisamente él, que compuso el canto, que estuvo presente en el banquete y que habló así, ha matado a mi hijo». También Eurípides, en algunas de sus tragedias, trató el tema de la falsedad de Apolo.

Un ataque de la democracia ateniense al Apolo délfico, sostén religioso de la oligarquía dórica, es lo menos que puede esperarse. Y de la misma manera es natural que este ataque contra Apolo proporcionase a Platón uno de los argumentos con que justificar la expulsión de los poetas de su estado ideal. Platón nos ha conservado el fragmento de Esquilo antes citado con esta apostilla: «No quiero alabar estos versos de Esquilo... Este tipo de sentimientos hacia los dioses despierta mi ira, y quien los difunda será expulsado del Estado, no permitiendo que los maestros se sirvan de ellos en la educación de los jóvenes, dado que nuestros educadores deben ser, en todo lo que puede un hombre, adoradores sinceros de los dioses, y similares a ellos»[39].

Como hemos visto, Platón sintió la oportunidad de consagrar la sabiduría de Sócrates con el reconocimiento por parte del oráculo y, al igual que atribuyó a Apolo una

[39] *Política*, II, 383.

función en la filosofía, le dio otra en la política. «Para Apolo délfico los más importantes, nobles y principales actos de legislación... serán la erección de templos, la decisión de sacrificios y otras ceremonias dedicadas a los dioses, a los semidioses y a los héroes. Este dios habla, creo, de su sede colocada en el centro de la Tierra, como consejero de todas estas cosas para todos.» Con respecto a esta divinidad en su aspecto de fuente de la religión de Estado, Lucrecio le reserva su particular desprecio. Elevar la tradición jónica de la filosofía natural por encima de la autoridad del oráculo de Delfos no era una comparación casual ni una ociosa exageración, sino un elemento esencial en la revolución de la estructura social a que tendía el poeta, tras las huellas de Epicuro [40].



[40] Para la actitud de las diversas escuelas filosóficas frente al oráculo délfico, v. Parke, *History of the Delphic Oracle*, pp. 411-418. Pitágoras, Platón y los estoicos mantenían estrechos lazos con el oráculo; los jónicos y los epicúreos, ninguno.

14. DESPUES DE LUCRECIO

Creo haber aducido suficientes pruebas para demostrar que en el *De rerum natura* Lucrecio sostuvo una polémica con su tiempo. Aunque en Roma la religión de Estado estuviese en decadencia, sin embargo, el esfuerzo por dar nueva vida a sus funciones, como instrumento de predominio oligárquico, era una característica de la época. La gran obra de Varrón había vuelto a plantear el problema de la función social de la religión y había propuesto un retorno a la «mentira noble». Hay que recordar aún que esta obra continuaba la tradición de un siglo de estoicismo, en tanto que Lucrecio expone, del modo más apasionado, la concepción opuesta. Cada una de las dos filosofías representaba una completa visión del mundo, cada una tenía una visión propia de la naturaleza y de la sociedad humana. Pero, mientras el efecto práctico inmediato del estoicismo fue la máxima *Hay que engañar al pueblo en materia de religión,* el resultado práctico inmediato del epicureísmo fue un renovado esfuerzo por iluminar al pueblo en materia de religión.

Podrá discutirse si esta situación justifica el intenso ardor de la polémica de Lucrecio, pero me parece que

las pruebas que se aducen hacen completamente inadmisible la idea de explicar enteramente con la suposición de un desequilibrio la fuerza de la pasión de Lucrecio. Podemos sentir más o menos simpatía por el desdén de Lucrecio, pero es cierto que en la Italia de su tiempo *había algo* que suscitó ese desdén. No creo que un escritor pueda tener una influencia sobre las generaciones sucesivas y su grandeza ser reconocida indiscutiblemente, sin haber estado en estrecha relación con la vida de su tiempo. Los grandes libros no nacen de los libros, sino de la vida. En el caso de Lucrecio, el hecho esencial es que en una época en que el escritor más culto y el estadista más elocuente estaban de acuerdo sobre la necesidad de engañar al pueblo en materia de religión, levanta las fuerzas de su cultura y de su elocuencia para sostener la opinión contraria. Manifestó abiertamente sus intenciones de hacer cuanto es posible a un hombre para liberar la mente humana de los vínculos de la religión, y conjuró a sus compañeros a no manchar su alma con tales abominaciones. Estemos o no de acuerdo con él, el primer paso para comprenderlo es definir claramente su propósito.

Es importante recordar que, aunque las intenciones de Lucrecio hayan sido comprendidas en los tiempos modernos, no siempre han sido aprobadas. El programa lucreciano de instrucción popular no sólo está en oposición con algunos de los grandes nombres del pasado: Píndaro, Platón, Aristóteles, Polibio, Varrón y Cicerón, sino que también ha encontrado oposición en estudiosos modernos honestos y formados. Es éste, en efecto, el punto de vista que informa, por ejemplo, la seria e importante obra de Warde Fowler sobre la religión y la sociedad romana. Y el siguiente juicio de Fowler nos muestra lo espinosa que es la cuestión: «Desde el punto de vista histórico y

no teológico, debemos aprobar la posición de Cicerón y de Escévola hacia la religión de Estado: era la expresión de un instinto político que, si se hubiera traducido en la realidad de una política positiva como la de Augusto, de la misma manera que en tratados filosóficos como el *De legibus*, habría permitido evitar muchos males. Pero en esa generación ninguno tuvo la cordura o la experiencia de Augusto, y ninguno, excepto Julio César, tuvo la necesaria libertad de acción. Por otra parte, podemos estar casi seguros de que Julio César, vestido de pontífice máximo, era absolutamente inadecuado por carácter y por experiencia para llevar a cabo una empresa que requería una mano mucho más delicada e intuitiva que la grosera mente de los italianos» [1].

Cada palabra de este pasaje es digna de la máxima atención, pero basta con aclarar un punto: si todo el pensamiento antiguo y moderno está de acuerdo en que es deber del Estado no iluminar la mente de los súbditos, sino inventar ficciones y codificarlas en actos externos de religión capaces de alejar todo peligro de reacción popular, entonces era realmente imposible construir una sociedad que acogiese favorablemente la ciencia o basase en la ciencia los aspectos fundamentales de la vida. En una sociedad de tales características la ciencia estaba condenada necesariamente por algo extrínseco a su natura-

[1] Warde Fowler, *Social Life at Rome*, 1908, p. 326. Fowler trata la legislación religiosa de los romanos como un justificable engaño del pueblo. El discípulo de Fowler, Cyril Bailey, extiende sobre este argumento el velo de una comprensión aún más generosa: «Se sabe que el politeísmo está siempre dispuesto a añadir nuevos dioses al propio panteón; desde este punto de vista, Roma no fue una excepción y, *al desarrollarse intelectualmente*, estaba igualmente abierta a introducir nuevas ideas en su teología» (*Religion in Virgil*, Oxford, 1935). Sin duda se trata de una magnanimidad excesiva.

leza: estaba condenada por la estructura misma de la sociedad antigua [2].

Martha ha expresado con mucha claridad este concepto: «Sobre todo en Roma, cualquiera que se atreviera a explicar científicamente un fenómeno natural, parecía usurpar el poder ilimitado de los dioses: para dedicarse a la ciencia un hombre debía tener la valentía de manifestar su propia impiedad. Y ésta era la razón por la que los romanos permanecieron tan largo tiempo en la ignorancia» [3].

A propósito de las falsas doctrinas que los estadistas precedentes y contemporáneos ponían en circulación como mentiras saludables, Lucrecio, con aquel don de la metáfora en que se revela su genio tan frecuentemente, concibió la expresión *vulnera vitae*, «heridas de la vida» [4]. En la época de Augusto se suministraron estas medicinas, se infligieron estas heridas, con prodigalidad. Sin hablar de la restauración de los cultos de Estado esperada por Augusto, la más noble literatura de su época permanece esencialmente incompatible con una visión científica de la vida. Virgilio es un gran conocedor de la antigüedad, pero es un historiador ingenuo: en su *Eneida*, la historia de Roma, reconstruida sobre el modelo estoico, se convierte en una verdadera y exacta ilustración de la providencia divina, la narración milagrosa de un destino predicho por oráculos y guiado por prodigios, con genealogías que llegan hasta la divinidad. En este sentido, Vir-

[2] El resultado de la civilización antigua fue la separación entre ciencia y ciudadano. De donde el significado histórico del título del último libro del profesor Hogben: *Science for the Citizen*.

[3] Martha, *op. cit.*, p. 360.

[4] *De rerum natura*, V, 1.197; III, 63. En *Notes on Lucretius* (*The Criterion*, octubre de 1931), H. S. Davies ha dado un interesante aunque sumario análisis de la metáfora en Lucrecio. El tema requiere un estudio amplio.

gilio, por una parte, recuerda a Píndaro, y por la otra, a Prudencio; sus extraordinarios méritos no deben ocultarnos que excluye conscientemente la posibilidad de una verdadera ciencia de la naturaleza y de una visión racional de la historia. Si se compara la narración de la historia humana contenida en la *Eneida* con la que nos da Lucrecio en el libro V, y se recuerda que la *Eneida* fue leída en todas las escuelas del Imperio, en tanto que la enseñanza del *De rerum natura* estaba prohibida, entonces se hace más comprensible la completa decadencia de las escuelas científicas en los siglos siguientes.

Polibio había concedido al historiador el derecho de limitar su veracidad profesional con un recurso «político» al milagro, con el fin de conmover el ánimo del pueblo. Livio saca el mayor partido a esta concesión: la reconstrucción, más que la verdad, es la luz que guía su espíritu, y en el prólogo de su obra declara que la historia no es para él tanto una ciencia como una forma de celebración nacional. «Nosotros perdonamos al pasado que haya mezclado lo divino con lo humano en una visión dedicada a exaltar el origen de la ciudad; y si un pueblo puede ostentar el privilegio de hacer divinos sus propios orígenes haciéndolos surgir de los dioses, la gloria militar del pueblo romano es tal que, cuando exalta en particular a Marte como su progenitor o como progenitor de sus fundadores, toda la humanidad puede admitirlo con la misma sumisión con que acepta su dominio.» En la Roma de Augusto, un Tucídides no hubiera estado mejor visto que Anaxágoras.

Sobre este punto no hacemos conjeturas. Un griego contemporáneo de Livio, Dionisio, que dedicó a Roma su actividad de escritor, reprobará a Tucídides su exagerado amor a la verdad, que le hace olvidar el primer deber del escritor: ocultar los hechos desagradables. Su

lenguaje es muy significativo: «Otra función de la investigación histórica es la de determinar desde dónde se debe comenzar y hasta dónde se debe llegar. También en esto Heródoto muestra una capacidad de juicio superior a la de Tucídides. Comienza con la causa de las primeras ofensas hechas a los griegos por los bárbaros y prosigue hasta el castigo y la venganza que recayó sobre ellos. Tucídides en cambio comienza con la incipiente decadencia del mundo griego, cosa que un griego y un ateniense no habrían debido hacer...»[5]. En la época de Augusto, los modelos intelectuales del gran pasado de Grecia no se tenían en gran estima: sólo Lucrecio volvió a tomar estos modelos con pasión y habló de los sostenedores de la tradición científica llamándoles «los austeros griegos que buscaban la verdad», *graves Graios qui vera requirunt*[6], pero para los romanos el concepto de *gravitas* no tenía ninguna relación con la verdad; así, podía ser la cualidad de hacer creer al pueblo una mentira políticamente necesaria. Por ejemplo, Livio, cuando describe la solemne impostura con que Julio Próculo convenció de la importancia de Rómulo al pueblo afligido y dispuesto a la rebelión, nos da esta imagen de Próculo: «*gravis quamvis magnae rei auctor*», «hombre grave de gran autoridad»: hombre de una autoridad tal como para obtener crédito por cualquier afirmación[7].

Es éste el tipo de hombre que incluso un escritor de tan alta moralidad como Warde Fowler alaba con el mayor entusiasmo: dice que es difícil encontrar en toda la correspondencia de Cicerón una prueba de que tuviese algún sentimiento de dependencia de un ser supremo o de responsabilidad hacia él. En lo que respecta a la forma

[5] Dionisio de Halicarnaso, *Carta a Pompeyo*, 769, 770.
[6] *De rerum natura*, I, 640.
[7] Livio, I, 16, 5.

de la religión, el interés de Cicerón por las prácticas religiosas se limitaba a las ceremonias de cierta importancia política. Lucrecio, por el contrario, fue un auténtico gran poeta religioso, un profeta inspirado que incitó a los hombres a extirpar los errores de su mente y de sus acciones; sin embargo, dice Fowler, desde el punto de vista *histórico,* debemos simpatizar con el Cicerón de las *Leyes* y condenar al autor del *De rerum natura* [8]. ¿Cuál es la concepción de la historia que justifica una conclusión tan extraña? Trataremos de analizarla.

Fowler no tiene en cuenta el hecho de que los mismos escritores antiguos afirmaron claramente que el fin del culto de Estado era mantener en calma al pueblo bajo el régimen constituido por las relaciones de propiedad. Polibio dice que el objeto de los cultos era *asustar* al pueblo, y Cicerón subraya la importancia de la institución de los augures para prevenir movimientos, como el de Tiberio Graco, dedicados a abolir los latifundios. Fowler ignora todo esto; según él, el único fin de los cultos era *confortar* a las masas. «Las clases dirigentes intentaban mantener tranquilos los ánimos del pueblo, convenciéndoles de que se haría todo lo posible para mejorar sus relaciones con las potencias invisibles. Después de haber invocado en vano a las divinidades locales indígenas, intentaron buscar ayuda por otro camino; encontraron su estrecha concepción religiosa completamente inadecuada para expresar su experiencia religiosa de los últimos veinte años.»

Estas palabras se refieren en particular a la legislación religiosa que entró en vigor durante la invasión de Aníbal (es decir, entre otras cosas, al establecerse en Roma el culto de la Gran Madre, a propósito del cual, sobre

[8] La relación de las opiniones de Fowler dadas aquí se encuentra en el capítulo sobre religión de su *Social Life at Rome in the Age of Cicero.*

todo Lucrecio, aconsejaba a sus lectores «no manchar sus almas con una religión impura»); pero explican muy claramente el pensamiento de Fowler sobre *toda* la historia de la religión romana: en efecto, trata todo el problema bajo el único título de *The Religious Experience of the Roman People (La experiencia religiosa del pueblo romano)*[9]; como si los ricos que enterraban a sus muertos en mausoleos a lo largo de la vía pública, y los pobres que eran arrojados a su muerte en una fosa común, tuvieran la misma y única experiencia religiosa. Como si estuviera unido al pueblo en una común experiencia religiosa aquel Senado que decidió establecer el culto de la Gran Madre, y para este fin hizo venir de Asia Menor un meteorito negro, cuya necesidad no había sentido, como es natural, la gran mayoría del pueblo romano, y decidió al mismo tiempo extirpar con hierro y fuego el culto de Baco, que el pueblo mismo había elegido para sí; como si fuera posible decir que habían tenido una común experiencia religiosa los engañadores y los engañados: «Es útil que el pueblo viva engañado en materia de religión.» *La experiencia religiosa del pueblo romano* no es un título adecuado para una historia de la religión romana.

Es muy importante citar esta frase de un estudio reciente sobre la sociedad antigua: «Platón dice que las leyes que limitan la venta de la propiedad no eran vistas con buenos ojos por la oligarquía, ya que los oligarcas eran, afirma, famosos por ser la tierra su principal fuente de riquezas, y estas restricciones limitaban o incluso impedían la adquisición de propiedad territorial. Es ésta una afirmación de importancia fundamental, porque arroja

[9] Este es el título del estudio de Fowler sobre la religión romana publicado en 1911, tres años después de su *Social Life at Rome*.

luz sobre la participación de la nobleza en la dirección de la política económica de algunos Estados. Por lo que respecta al Atica, esta historia no debe ser concebida absolutamente como una especie de evolución natural humanamente incontrolable, sino como el resultado de una política meditada de disfrute cuya responsabilidad recae sobre la nobleza oligárquica» [10].

La tendencia a presentar como «una especie de evolución natural humanamente incontrolable» acontecimientos que realmente han sido controlados por la política de los hombres, no se limita a la esfera económica: la religión es uno de sus campos preferidos. En un historiador agudo como Nilsson, para nombrar sólo a uno de los más moderados, leemos continuamente expresiones como: «Apolo decidió», «Apolo vio», «Apolo esto» y «Apolo aquello», tanto que terminamos por preguntarnos: ¿Cree realmente el profesor Nilsson en Apolo? Y si no cree, ¿por qué no dice de una vez «el clero délfico vio, decidió», o cosas de este tipo? En el último historiador de la religión romana, el profesor Altheim, esta costumbre alcanza un punto tal como para despertar en el lector la sospecha de que no habla metafóricamente, sino que acepta literalmente la existencia de las divinidades paganas de Grecia y de Roma. En cuanto a mí, por el contrario, excluir de esta forma la invención humana del desarrollo de la religión, y en particular del aspecto de la religión que hemos considerado, a saber, los cultos establecidos oficialmente por el Estado, significa falsificar la historia religiosa del mismo modo que el escritor antes citado afirma que ha sido deformada la historia económica.

Pero podemos ir aún más lejos: la nobleza oligárquica,

[10] W. J. Woodhouse, *Solon the Liberator*, Oxford University Press, 1938, p. 147.

que controlaba el desarrollo de la política económica y la orientaba de forma que facilitara la formación del latifundio, estaba constituida por las mismas personas que, vestidos de senadores o de magistrados o de sacerdotes, presidían la política religiosa de los respectivos Estados y orientaban la vida religiosa del pueblo hacia formas que pudieran sostener fácilmente su monopolio. Lo esencial era hacer creer que las posiciones de la nobleza oligárquica derivaban de la voluntad divina, y que todo esfuerzo por disminuirlas obtendría recíprocamente un castigo adecuado en este mundo y en el futuro.

Naturalmente, un programa de esta clase nunca puede achacarse totalmente a la actitud mental consciente de una clase social entera, sino que se revela sólo en momentos de imprudente sinceridad o durante las crisis del pensamiento. Entonces, por regla general, se manifiesta sólo como parte de un complejo de ideas por las que los instintos más nobles pueden ser aprovechados por parte del oscurantismo o del monopolio. Fue éste el caso de Píndaro y de Platón, fue éste el caso de Cicerón y de Virgilio. Y era ésta la concepción de la sociedad difundida durante el principado de Augusto por el poeta estoico Manilio, que luchó conscientemente contra la visión de la naturaleza y de la sociedad expuesta en el *De rerum natura*. Según él, el universo está hecho siguiendo el modelo del Estado aristocrático. También en los cielos podemos descubrir, entre las estrellas, los grados del rango y del privilegio de la sociedad terrena, los senadores, los caballeros, los ciudadanos y la multitud anónima. «Pero si se hubiese concedido al pueblo, que constituye la mayoría, una fuerza proporcionada a su número, todo el universo estaría en llamas» [11].

[11] Manilio, *Astronomicon*, V, 734 ss.

Los cristianos de los primeros siglos no tuvieron el mismo concepto de la legislación religiosa que la sociedad pagana, que, en cambio, ha sido aceptada por cristianos modernos como Warde Fowler. San Agustín, en *La Ciudad de Dios,* trata el problema de la deformación religiosa llevada a cabo por las clases dirigentes de la antigüedad pagana y determina sus causas. Traduzco el capítulo XXXII del libro IV:

«*Por qué motivo de utilidad las clases dirigentes paganas quisieron mantener en los pueblos sometidos las falsas religiones.*—Varrón nos dice que en cuanto a las generaciones de los dioses, el pueblo estaba más inclinado a creer a los poetas que a los filósofos y que por esto sus antepasados, es decir, los antiguos romanos, admitían en los dioses el sexo y la procreación y creían que se casaban. Pero naturalmente, la razón de esto hay que buscarla en los intereses de los hombres de estado y de los filósofos en engañar al pueblo en materia de religión: tenían interés no sólo en introducir la veneración de los demonios, sino en imitarles, ya que el mayor placer de los demonios es engañar. El demonio no puede apoderarse del hombre hasta que no le haya engañado; así, los jefes de Estado, que sin duda no eran hombres justos, sino más bien diabólicos, en nombre de la religión, persuadieron al pueblo para que aceptaran como verdad lo que ellos sabían que era mentira, uniéndolos tan estrechamente a la forma de sociedad deseada por ellos como para poderlos sujetar y poseer, exactamente como el demonio. ¿Y cómo iban a poder los pobres y los ignorantes escapar a esta enseñanza combinada por los demonios y los jefes de Estado?»

Sólo en este punto los epicúreos y los cristianos, aun siendo las antípodas en otras cuestiones, estaban de acuer-

do. En Luciano leemos [12] que el vendedor de oráculos Alejandro excluyó de la escena de las pantomimas místicas, con que atraía al pueblo, «a todo ateo, cristiano o epicúreo». El detalle es interesante, porque reúne a todos los que manifestaban abierta hostilidad hacia la religión del Estado. Como sobre este punto los epicúreos estaban de acuerdo con los cristianos, se destacaban por igual sobre todas las demás escuelas filosóficas. Luciano asegura que el impostor Alejandro tuvo la ayuda de los platónicos, de los estoicos y de los pitagóricos, mientras que en otro lugar pone de relieve el aislamiento de los epicúreos en su protesta contra la superstición de la época.

Pero si los epicúreos y los cristianos estaban de acuerdo en su oposición a los cultos de Estado, se distinguían en los medios con que trataban de liberar de ellos al pueblo. La ciencia estaba completamente excluida de los muchos elementos positivos que la cruzada cristiana acogía bajo su bandera para la renovación de la sociedad antigua. Hemos visto en el pasaje citado que San Agustín no rechazaba la creencia en los dioses paganos, sino que solamente los consideraba como potencias malvadas y los llamaba diablos o demonios. El Nuevo Testamento, como puso de relieve Huxley en una nota polémica del siglo pasado, está plagado de demonología; y en el siglo II de nuestra era, Orígenes, el más docto de los padres griegos, sostuvo vigorosamente estas tesis. Hizo todo lo posible por destruir la obra de iluminación intentada por el autor hipocrático de *La Enfermedad Sagrada;* impuso la idea de que la epilepsia y el sonambulismo eran enfermedades de origen demoníaco y debían considerarse como

[12] Luciano, *Alejandro o el comerciante de oráculos* y *Filopseudo o el amante de la falsedad.*

formas de posesión sagrada; y con la crueldad propia del miedo y de la ignorancia, atribuyó al enfermo gravísimas culpas. Se les prohibió a los epilépticos llevar dones al altar y fueron excluidos de la participación de la eucaristía, pues se temía que su enfermedad fuera contagiosa. Desgraciadamente, las generaciones posteriores, al menos durante más de un milenio, estuvieron más de acuerdo con Orígenes que con Hipócrates [13].

Tampoco el conocimiento de Hipócrates habría valido nunca para detener la difusión de la superstición. El más docto de los padres latinos del siglo II, Tertuliano, entre las riquezas de su mente, contaba también con el conocimiento de Hipócrates. En efecto, en su tratado *Del alma,* tiene en cuenta tres fuentes de información: la filosofía, la medicina y la Sagrada Escritura. Conoce bien a los filósofos, pero los trata con suma libertad, cubriendo del mayor desprecio a algunos de los más importantes. Cuando habla de los médicos expresa una opinión más alta y se declara dispuesto a inclinarse a la indiscutible autoridad que poseen en su campo. Pero el estudio de sus obras está subordinado al esfuerzo de comprender la verdad del cristianismo y, en caso de conflicto entre la ciencia y la Sagrada Escritura, Tertuliano no duda: la Escritura representa sin ninguna duda la verdad [14]. De esta forma, la ciencia no podía dejar de descender hasta el nivel en que la encontramos en los

[13] Franz Joseph Doelger, *Antike und Christentum,* fascículo II, cuaderno IV. Hay una noticia en el «Supplément critique Budé», 1934.

[14] J. H. Waszink, *Tertullien, De Anima.* Noticia en «Supplément critique Budé», 1934. En el *De Anima* se encontrará la fuente de los puntos de vista de Prudencio sobre el alma y la vida futura.

capítulos introductorios, con Cosmas Indicopleustes y con Prudencio.

Pero de esta decadencia no es responsable el cristianismo. La aceptación crítica de la Biblia como oráculo no fue la causa, fue solamente un síntoma de la decadencia de la ciencia. La tradición de la ciencia de la naturaleza se había arrastrado muy débilmente, golpeada como una serpiente venenosa por el adversario que en realidad la temía: las clases sociales privilegiadas. Para controlar la sociedad era necesario para ellos controlar la «verdad». Como dice Platón, el gobierno es el que tiene más libertad para mentir. Pero las clases privilegiadas no pueden siempre controlar enteramente la ciencia, que saca sus pruebas de los cinco sentidos, dados por la naturaleza a todos los hombres, y que es necesariamente enemiga de la ciega autoridad, contra la que sólo dispone de un arma: la racionalidad. Su triunfo consiste en ser libremente aceptada por los espíritus cultos. Las oligarquías se ven obligadas entonces a encontrar otras fuentes de «verdad»: los oráculos de Delfos, los libros Sibilinos, el canto de las aves, interpretados por sacerdotes aristócratas, que son los únicos que pueden penetrar en el pensamiento de los dioses. Era necesario sobre todo mantener entre las clases una distancia tal que, en cualquier ocasión que surgiese un hombre grande y noble para decir una mentira por necesidades políticas, su *gravitas* fuera capaz de acreditar lo que decía. Para tener seguros los privilegios había que mantener viva una especie de ciencia; pero quien desvelaba esta ciencia ante el pueblo era un traidor a su clase. Era éste el tono y el carácter de la sociedad antigua, y este tono y este carácter eran incompatibles con el espíritu científico.

En el siglo VI, el hombre jónico afrontó la naturaleza con la confiada esperanza de estrujar todos sus secretos

sólo con sus posibilidades. En su audaz empresa se sintió empeñado en una actividad ética y científica. Se delineó una nueva perspectiva, porque el hombre comprendió cómo sus progresos requerían en su mente la aceptación de hechos y leyes externas, y cómo la comprensión de estas leyes le daba la capacidad de ayudar o perjudicar a sus semejantes. La *philanthropia* o amor a los semejantes llega a ser una aspiración del hombre en el mismo grado que la *theoria* o curiosidad desinteresada.

Pero los obstáculos al desarrollo de este nuevo tipo de conocimiento y al ejercicio de esta nueva posibilidad demostraron ser graves e imprevisibles. No sólo la naturaleza se mostró más compleja de lo que el hombre había supuesto, sino que también intervinieron obstáculos políticos. En tanto que la democracia sólo comprendió oscura e indistintamente que su destino estaba en manos de la ciencia, la oligarquía no dudó nunca de que la ignorancia era su arma. La organización político-religiosa de la sociedad oligárquica obstaculizó cada vez más el progreso científico. El platonismo, que por una parte es uno de los esfuerzos más audaces realizados por la mente humana para extender el dominio de la razón, es por otra un trampolín para sustituir en la mente del pueblo la verdad por un complicado sistema de falsedades.

Aristóteles salvó su espíritu científico oponiéndose al platonismo cuando éste perdió el contacto con la naturaleza; pero mantuvo del platonismo el concepto de que la verdad es privilegio de una minoría y el de que el orden social debe basarse en la aceptación de la superstición. Al movimiento epicúreo se debe el que esta corrupción de las raíces de la inteligencia popular por obra de la oligarquía pudiese en cierto sentido detenerse en la sociedad antigua. El epicureísmo fue un fenómeno originado por circunstancias de tiempo y de lugar. En Ate-

nas se había hecho evidente el contraste entre la ciencia jónica y la táctica del predominio sobre la sociedad mediante la «noble» mentira; en Atenas, la mentira había alcanzado la justificación filosófica más elaborada. En Atenas surgió un hombre que intentó combatir y extirpar esta mentira y demostrar que la vida debe basarse en un conocimiento racional de la naturaleza de las cosas.

En Occidente, los gobernantes de Roma consiguieron, en el control de la sociedad mediante la superstición, un éxito de que careció la oligarquía griega. Bajo la égida de Roma quedó asegurado el progreso de la pública ignorancia. La política de Roma, alabada por Polibio y puesta de moda por los filósofos de la Stoa Media, recibió una consagración definitiva en los escritos político-religiosos de Varrón y de Cicerón. El mismo programa de la oligarquía romana, de que son entusiastas defensores Varrón y Cicerón, provocó la apasionada protesta de Lucrecio. El *De rerum natura* es el grito más alto con que la ciencia griega expresó, no sólo su devoción a la verdad, sino también su devoción a la humanidad. El poema es una protesta contra la difusión de la superstición por parte de la autoridad y un intento de oponerse a ella.

El amplio movimiento de educación popular de que nace el poema sufrió un golpe fatal con la caída de la República. Uno de los aspectos sociales en que el Principado restauró el orden con mayor éxito y facilidad fue la *religio*. Un espíritu libre como el de Séneca sólo pudo rebelarse en su interior contra la obscenidad y la vanidad de los cultos públicos. «Un filósofo mantendrá estas observancias porque son impuestas por la ley, no porque agraden a los dioses.» «Nosotros debemos venerar a toda la multitud de dioses impuesta por la superstición contemporánea, sin negar nunca que lo hacemos para dar

ejemplo, no porque existan»[15]. Mientras Lucrecio combate estas instituciones, Séneca se limita a expresar su personal disgusto por ellas y aprueba sus objetivos fundamentales.

Una verdadera y exacta conciencia de que existiese algo parecido a la ciencia desaparece casi completamente bajo el Imperio, a excepción de algunas ciencias también debilitadas, como la medicina o la arquitectura. Y el gran desafío posterior a los principios de la oligarquía, el desafío del cristianismo, estuvo privado de todo conocimiento de filosofía natural, de todo conocimiento del curso real de la historia de la humanidad: plantea el ataque bajo la inspiración de un nuevo oráculo, las escrituras hebraicas, sin tener idea de los errores históricos ni de las inexactitudes que contenía. Estas nuevas escrituras adquirieron en seguida una veneración parecida a la de los viejos oráculos paganos. El sentido de la necesidad de un conocimiento de la naturaleza y de la historia como guía del destino humano había desaparecido completamente. Tendría que transcurrir más de un milenio antes de que los hombres pudieran comprender de nuevo que el pensamiento humano, autor de todas las biblias y de todos los credos, es superior a todas las biblias y a todos los credos.

[15] San Agustín, *De Civitate Dei*, VI, 10.

BIBLIOGRAFIA

ALTHEIM, F., *A History of Roman Religion*, 1938.
ARMSTRONG, A. H., «The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus», *Classical Quarterly*, julio-octubre 1938.
ARNOLD, *Roman Stoicism.*
BAILEY, Cyril, *Translation of the De Rerum Natura*, 1910.
— *Text of the De Rerum Natura* (2.ª ed.), 1921.
— *Epicurus*, 1926.
— *Phases in the Religion of Ancient Rome*, 1932.
— *Religion in Virgil*, 1935.
BENN, A. W., *The Greek Philosophers* (2.ª ed.), 1914.
BEVAN, E. R., *The House of Seleucus.*
BIDEZ, J., *La Cité du Monde et la Cité du Soleil*, 1932.
BIGNONE, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936.
BOELSCHE, W., *Haeckel, His Life and Work*, Fisher Unwin, 1906.
BOUCHÉ-LECLERQ, *L'Intolérance religieuse et la politique.*
BRUNET y MIÉLI, *Histoire des Sciences: Antiquité*, París, 1935.
BURNET, J., *Early Greek Philosophy* (3.ª ed.), Londres, 1920.
BURY, J., *Nemean Odes of Pindar*, 1890.
COLLET, *History of Taxes on Knowledge*, Watts (Thinker's Lib.).
CORNFORD, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932. Trad. española *Sócrates y el pensamiento griego*, Madrid, Norte y Sur, 1964.
CROISET, A., *Les Démocraties antiques.*
CUMONT, F., *Religions orientales dans le Paganisme romain.*
DAVIES, H. S., «Notes on Lucretius», *Criterion*, oct. 1931.
DEMPSEY, T., *The Delphic Oracle, Its Early History, Influence and Fall*, Oxford, 1918.
DOELGER, F. J., *Antike und Christentum.*
ENRIQUES y SANTILLANA, *Histoire de la Pensée Scientifique, I, Les Ioniens*, París, 1936.
FARRINGTON, B., «The Gods of Epicurus and the Roman State», *The Modern Quarterly*, vol. I, núm. 3.

FLACELIERE, R., *Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque,* Gantes, 1938.
FOWLER, W., *Social Life at Rome,* 1908.
— *The Religious Experience of the Roman People,* 1911.
FREEMAN, K., «Epicurus-A Social Experiment», *Greece and Rome,* volumen VII, núm. 21.
GASSENDI, *De Vita et Moribus Epicuri.*
GILDERSLEEVE, B., *Pindar, Olympian and Pythian Odes.*
GOMPERZ, T., *Greek Thinkers.*
HADZSITS, *Lucretius and his Influence,* 1935.
HICKS, R. D., *Diogenes Laertius,* Loeb Lib.
HIRST, M. E., «A Reference to Lucretius in Cicero Pro Milone», *Classical Review,* vol XLIII, núm. 5.
HOGBEN, L., *Science for the Citizen,* Allend and Unwin, 1938.
JENSEN, C., *Ein neuer Brief Epikurs,* Berlín, 1933.
KAUTSKY, *Foundations of Christianity.*
LACEY, P. H. de, «The Epicurean Analysis of Language», *American Journal of Philology,* enero 1939.
MARITAIN, J., *An Introduction to Philosophy,* Sheed and Ward.
MARTHA, C., *Le Poème de Lucrèce* (2.ª ed.), 1873.
NILSSON, *A History of Greek Religion,* 1925.
NIZAN, P., *Les Matérialistes de l'Antiquité,* 1936.
PARKE, H. W., *A History of the Delphic Oracle,* Oxford, 1939.
PATIN, *Études sur la Poésie Latine* (3.ª ed.).
PLATT, H. E. P., *Byways in the Classics.*
REGENBOGEN, *Lukrez: Seine Gestalt in seinem Gedicht,* 1932.
REID, *Academica of Cicero.*
REINACH, S., *Orpheus* (trad. ingl.), Routledge, 1931.
ROBERT, W. Rhys, *Dionysius of Halicarnassus.*
ROBERTSON, J. M., *A Short History of Free Thought* (3.ª ed.).
SCHMIDT, W., *Epikurs Kritik der Platonischen Elementenlehre,* Leipzig, 1938.
SEIGNOBOS, *Essai d'une Histoire Comparée des Peuples de l'Europe,* París, Rieder, 1938.
SIGERIST, *Introduction à la Médicine.*
SIKES, *Lucretius, Poet and Philosopher,* 1936.
SINKER, *Introduction to Lucretius,* 1937.
SOLMSEN, F., «The Background of Plato's Theology», *Trans. of the American Philological Assoc.,* vol. LXVII, 1936.
TARN, *Alexander the Great and the Unity of Mankind,* 1933.
— «Alexander, Cynics and Stoics», *American Journal of Philology,* enero 1939.
TAYLOR, A. E., *Platonism,* Longsmans, Green and Co., 1927.
— *Plato. The Man and His Work* (4.ª ed.), Londres, Methuen, 1937.

THOMSON, G., *Aeschylus, Prometheus Bound,* 1932.
WALLACE, W., «Anaxagoras», *Encycl. Brit.,* (9.ª ed.).
WHEWELL, *History of Inductive Sciences.*
WHITTAKER, *Priest, Philosophers and Prophets,* 1911.
WITT, N. de, «Organization and Procedure in Epicurean Groups», *Classical Philology,* julio 1936.
WOODHOUSE, W. J., *Solon the Liberator,* O. U. P., Londres, 1938.

CRONOLOGIA DE LAS FIGURAS MAS IMPORTANTES DE LA ANTIGÜEDAD

ANTES DE CRISTO

Tales, *fl. c.* 585.
Anaximandro, *c.* 610-546.
Anaxímenes, *fl. c.* 546.
Pitágoras, *c.* 572-570.
Jenófanes, *c.* 580-480.
Teognis, *fl. c.* 520.
Esquilo, 525-456.
Píndaro, 522-448.
Heráclito, *fl. c.* 504.
Parménides, *fl. c.* 504.
Anaxágoras, 500-428.
Protágoras, 480-411.
Eurípides, 480-406.
Empédocles, *fl. c.* 445.
Demócrito, *fl. c.* 420.
Hipócrates de Cos, *c.* 460-380
Sócrates, 469-399.
Isócrates, 436-338.
Platón, 427-347.
Aristóteles, 384-322.
Epicuro, 341-270.
Zenón, 336-264.
Arquímedes, 287-212.
Polibio, 198-117.
Panecio, *c.* 180-110.
Varrón, 116-27.
Lucrecio, 98-55.
Cicerón, 106-43.
Diódoro Sículo, *c.* 90-30.

DESPUES DE CRISTO

Manilio, *fl. c.* 12.
Séneca, *muerto en* 65.
Plutarco, *muerto en* 125.
Tertuliano, *muerto en* 220.
Orígenes, 185-254.
San Agustín, 354-430.
Prudencio, *fl.* 400.
Cosmas Indicopleustes, *fl.* 540.

INDICE ALFABETICO

A

Agis, 212.
Alceo, 173, 223.
Alejandro Magno, 55, 207.
Altheim, F., 193, 236.
Amafinio, 200.
Anaxágoras, 33, 59, 61, 62, 69, 77, 78, 85, 89, 123, 127, 128, 223, 232.
Anaximandro, 17-21, 36, 45, 61.
Anaxímenes, 61.
Aníbal, 234.
Anna Comnena, 73.
Antígono, 169.
Antíoco Epífanes, 173.
Antípatro, 209-210.
Arato, 208.
Aristófanes, 77.
  Las nubes, 77.
Aristóteles, 20, 73, 94, 110, 116-125, 132, 141, 197, 206, 229, 242.
    Física, 20.
    Retórica, 73.
    Metafísica, 116.
Arnold, 116.
Arquímedes, 28.
Arquitas, 27.
Asclepio, 56.
Atico, 221.
Augusto, 230-237.
Autóbolo, 29.

B

Bailey, C., 157, 190.
Benn, A. W., 136.
Bevan, E., 138.
Bidez, 206-207.
Blosio, 213.
Boswel, 124.
Bronn, 13.
Burnet, 73.
Bury, J. B., 81.

C

Carnéades, 55.
Casio, 203.
Catilina, 195.
Catulo, 40, 45.
Cecina, 199.
César, Julio, 194, 197, 204, 214, 230.
Cicerón, 119, 158-160, 181, 194-236, 243.
    De finibus, 120.

De legibus, 199, 220, 230, 234.
De natura deorum, 160.
De officiis, 209, 211, 217.
República, La, 220.
Tusculanas, 190, 194, 197, 200, 202 y 204.
Cleantes, 116-117.
Cleómenes, 169, 208.
Clístenes, 74.
Colotes, 128, 162.
Collet, 23.
Historia de los impuestos, 23.
Cornford, F., 122, 125.
Cosmas Indicopleustes, 17-20, 36, 45, 61, 241.
Topografía cristiana, 19.
Craso, 204.
Crates, 116.
Crisipo, 208.
Critias, 89-91, 99, 161, 175, 186.
Cumont, 118.

D

Darwin, Ch., 11-13.
El origen de las especies, 13.
Demetrio Poliorcetes, 128.
Demócrito, 58, 61, 127, 133, 154, 156 y 157.
Diododo Sículo, 214.
Historia Universal, 214.
Diógenes de Babilonia, 210.
Diógenes Laercio, 168.
Diógenes de Sínope, 55, 115.
Diogeniano, 55.
Dionisio, 232.
Dracón, 84.
Du Bellay, 78.

E

Empédocles, 32-36, 45, 59, 61, 224.
Ennio, 182.
Epicuro, 7, 96, 98, 106, 122, 125-171, 181-190, 198, 204, 219, 221, 226.
Carta a Heródoto, 150, 152, 159.
Carta a Meneceo, 161.
Escévola, 219, 229.
Escipión el Joven, 208.
Escipión Nasica, 212.
Esfero, 207.
Esquilo, 69, 70, 74, 77, 80-87, 123 y 225.
Orestíada, La, 83.
Persas, Los, 83.
Prometeo encadenado, 69-71, 77 y 87.
Siete contra Tebas, Los, 83.
Suplicantes, Las, 83.
Eudoxo, 27, 113.
Eurípides, 33, 61, 62, 77, 225.
Evémero, 182.

F

Fedro, 38.
Fidias, 78.
Filisco, 173, 223.
Filónides, 173.
Filopómenes, 208.
Floro, 27, 28, 55, 78.
Fowler, W., 229-237.
La experiencia..., 234.

G

Galileo, 46.
Gassendi, 159-160.
Gisborne, 53.
Graco, Tiberio, 212, 220, 234.
Grote, 137.

H

Haeckel, E., 11-15.
Heráclito, 59, 74, 125, 126, 219.
Hermarco, 128.

Heródoto, 150, 152, 233.
Hipócrates, 58, 123, 238.
Holyoake, G. J., 23.
Homero, 124, 160.
Horacio, 40, 42, 45.
Odas, 42.
Huxley, 238.

I

Idomeneo, 128.
Isócrates, 89, 91, 99.
Busírides, 91.

J

Jenófanes, 33, 34, 67, 74.
Juliano el Apóstata, 54.
Juvenal, 45.

L

Lelio, 208.
Leoncio, 128.
Leonteo, 128.
Leucipo, 58, 61, 127, 154.
Licurgo, 27-28.
Livio, Tito, 232-234.
Luciano, 237.
Lucrecio, 12, 60, 62, 106, 150, 154, 181-204, 218-234, 240.
De rerum natura, 150, 182, 184, 190-193, 198, 203, 204, 228, 232, 233, 235, 240.

M

Macaulay, 193.
Manilio, 119-120, 237.
Maritain, J., 165.
Martha, C., 132-134, 139, 160, 193, 226.
Meliso, 61.
Memmio, 191.
Metrodoro, 128.
Mommsem, T., 182, 190, 193, 205.
Munro, 225.

N

Nausífanes, 127.
Newton, I., 63-64.
Nigidio Fígulo, 199-200.
Nilsson, 76, 124, 151, 170, 236.

O

Orígenes, 238.

P

Panecio, 208, 215-218, 221.
Parménides, 33, 61, 139.
Patin, 191.
Pausanias, 82.
Pericles, 78.
Perseo, 116.
Philoponus, Joanes, 20.
Píndaro, 55, 69, 79-87, 131, 162, 186.
Olímpicas, 83.
Odas Píticas, 83.
Pisón, 204.
Pitágoras, 28, 29, 61, 133, 138, 219.
Pitocles, 128.
Platón, 12, 27, 28, 30, 46, 55-57, 74, 89-129, 148-152, 157, 160, 162, 175, 178, 179, 186, 202, 206, 213, 221-229, 236, 237, 239.
Cartas, 92.
Diálogos, 74, 140, 145, 148.
Leyes, 28, 94, 100-106, 110, 112, 115, 118, 128, 136, 137, 140, 150, 151.
República, La, 94, 95, 97, 98, 100, 102, 116, 129, 135, 140-141, 177.
Platt, H. E. P., 194.

Plutarco, 11, 26, 27, 29, 30, 55, 56, 78, 159, 162, 187, 211.
De la superstición, 11.
Diálogos convivales, 26, 29, 55.
Vida de Marcelo, 27.
Polibio, 167, 175-179, 190, 208, 213, 216, 221, 222, 228, 232, 235 y 243.
Polieno, 128.
Pomponio, Tito, 205.
Próculo, 233.
Protágoras, 86, 96, 104, 123.
Prudencio, 32, 36, 38, 42-48, 61, 232, 239.
Hamartigenia, 42-51.
Himnos, 38-42.
Ptolomeo, I., 170.

R

Regenbogen, 190, 196, 205, 221.
Reid, 202.
Reinach, 23.
Robertson, 101.

S

Salustio, 193.
San Agustín, 45, 46, 219, 237, 238.
La Ciudad de Dios, 237.
San Jerónimo, 193.
Santo Tomás, 46.
Sarton, G., 46.
Sellar, 195.
Séneca, 243.
Shelley, P. B., 53.
Sinker, 191.
Sócrates, 27, 28, 55, 58, 89, 90, 122, 124, 133, 138, 202, 226.
Solmsen, 110, 111.
Solón, 74, 84.

T

Tales, 17, 61, 157.
Tarn, 168, 206-212.
Tarquicio, 199.
Taylor, A. E., 94.
Temista, 128.
Teócrito, 53, 54.
Teognis, 69, 78, 80, 84, 85, 186.
Tertuliano, 238-239.
Del alma, 238.
Thomson, 71.
Timócrates, 128.
Timoteo Eumólpida, 171.
Tíndaro, 27, 28, 56.
Tirteo, 211.
Tolstoi, L., 80, 87.
¿Qué es la religión?, 87.
Tomás de Celano, 51.
Torcuato, L. M., 204.
Tucídides, 123, 174, 232, 233.

V

Varrón, 181, 199, 218-222, 228, 229, 238, 243.
Antiquitates, 95.
Veleyo, 204.
Naturaleza de los dioses, 204.
Vesalio, 14.
Virchow, 13, 14.
Virgilio, 150, 204, 234, 237.
Eneida, 231-232.

W

Wallace, W., 77.
Whewell, 147.
Whitman, W., 41, 52, 184.
Hojas de hierba, 184.
Whittaker, T., 72, 73.

Z

Zenón de Elea, 61, 116, 125, 126, 206, 207.